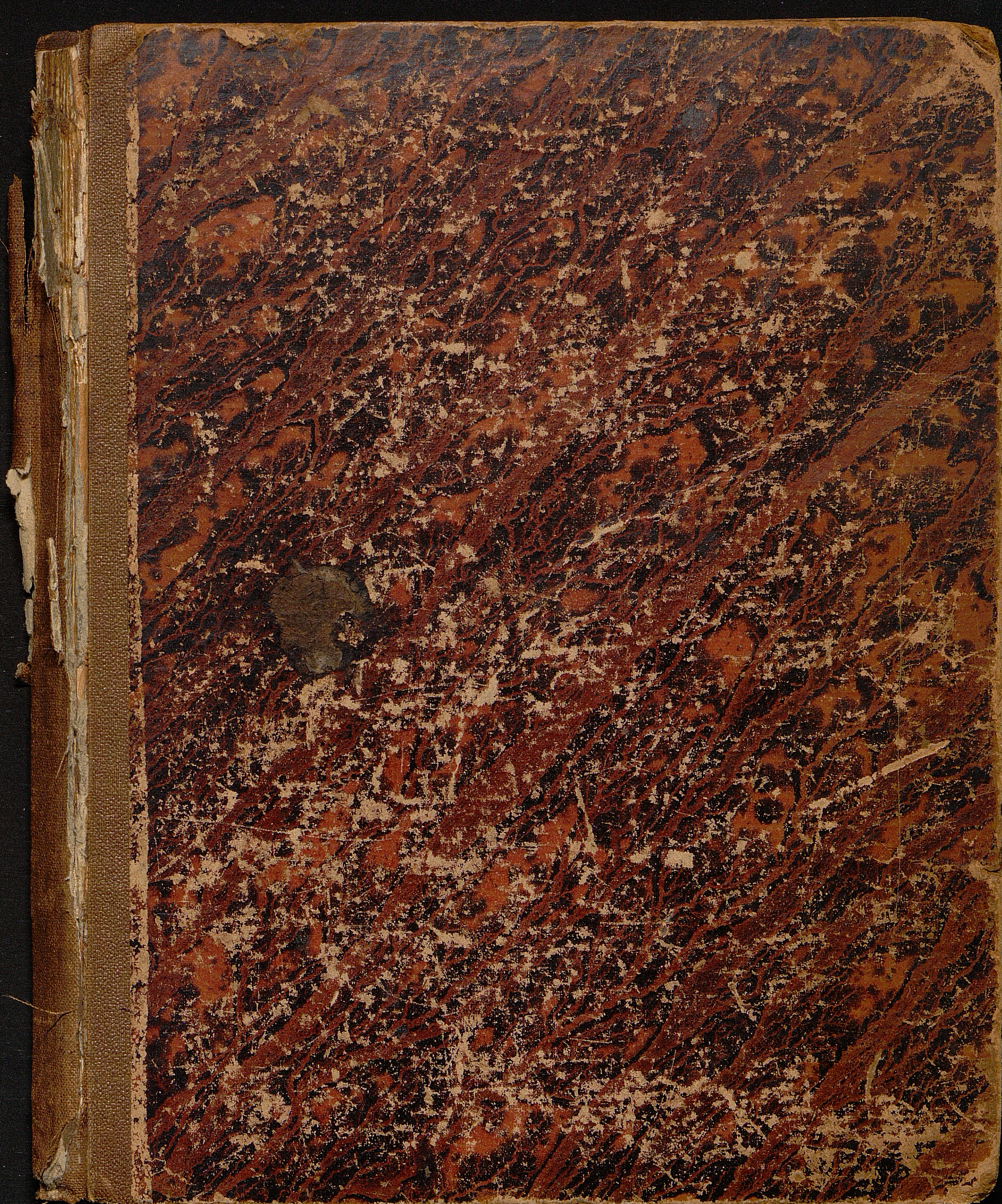


colorchecker CLASSIC
x·rite
mm





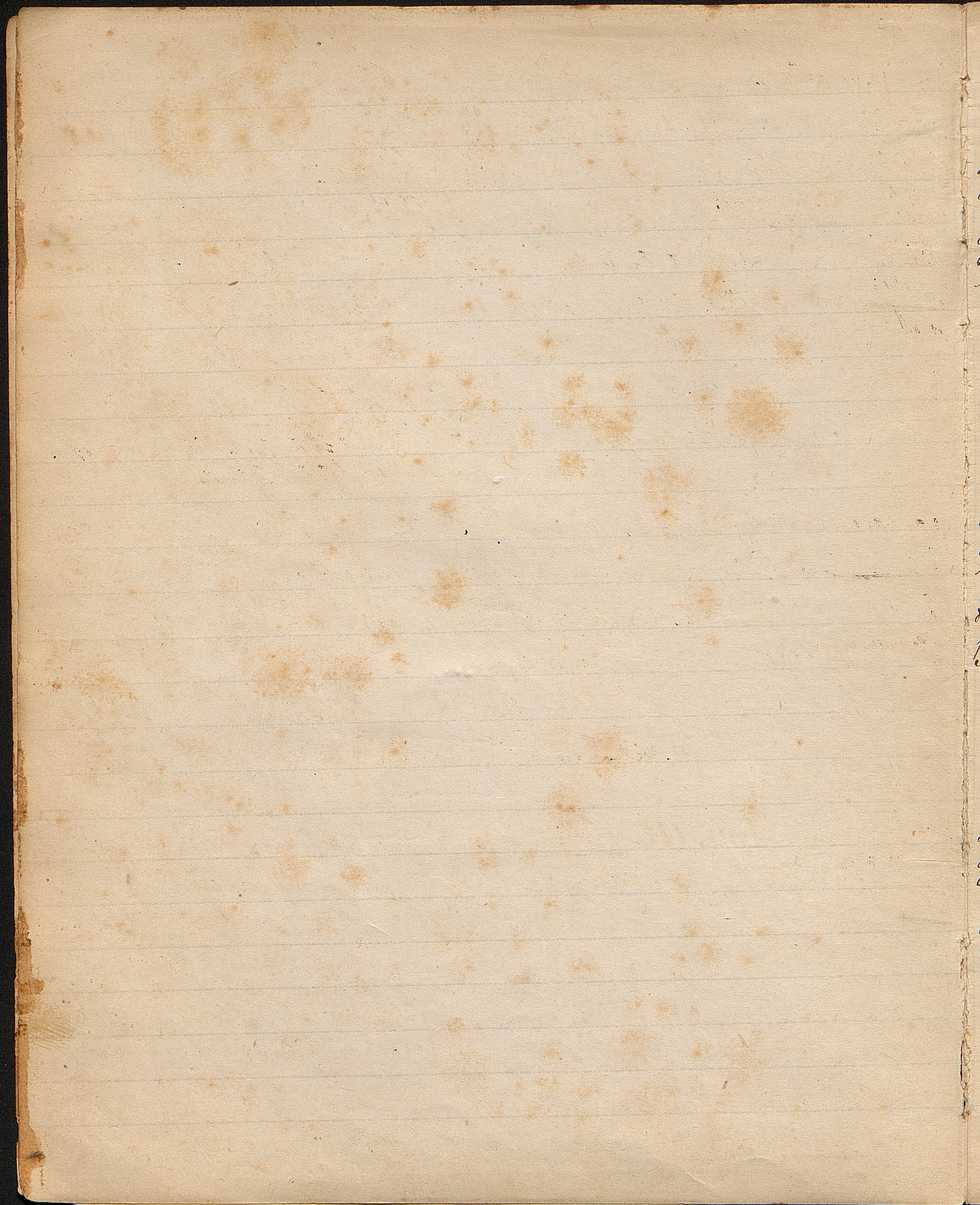
Cours de Psychologie

par M. Lachelier

à l'Ecole Normale Supérieure, en première Année

1865 – 66.





(Questions préliminaires)

Psychologie. — Résumé du Cours.

– Première série –

Questions préliminaires
1° L'objet de la psychologie est-il l'âme substance ou le moi? Qu'elle ne saurait opposer au scepticisme une réalité plus solide que celle du moi, et au matérialisme une distinction plus sûre que celle du sujet pensant et de l'objet pensé.

p 1. I Objet du cours
- 1° faits de Conscience
- 2° leurs lois
- 3° soit au delà du moi la substance / soit le moi — débat

I En se bornant au moi on ne favorise ni le Scepticisme, ni le matérialisme ; c'est au contraire la recherche de la substance qui y conduit.

C'est ce qui ressort d'une définition exacte, 1° de l'existence 2° de la spiritualité

Existence : ce qui est pensé comme actuel.

Spiritualité. l'être qui pense.

II Conséquences : Psychologie bornée au moi : Principes donnés aux sciences ; base pour la Théodicée
Recherche de la substance – Point de principes Spinosisme

2° Que l'Instrument de la Psycologie n'est ni l'observation ni le ~~jugement~~ raisonnement, qui ne portent que sur les objets de la pensée, mais la Réflexion par laquelle la pensée se distingue elle-même de ses objets.

— II. Méthode psychologique

– Deux méthodes se partagent les Sciences

I Méthode rationelle : opère sur l'abstrait, démontre d'une manière nécessaire
– or il s'agit d'un être concret et libre

II. Méthode expérimentale : opère sur des phénomènes qui ont lieu dans le temps et trouve leurs liaisons nécessaires — Rejetées comme objectives

– Or 1° il s'agit d'un être libre
2° dans la volonté / l'Intelligence / la sensibilité — les phénomènes regardent les sciences physiques et non la Psychologie.

III. Méth. Subjective, opérant par la Réflexion

3° L'idée de faculté se résout p. 9 dans celle de cause. deux sens de ce mot : 1° Causalité d'un objet par rapport à un autre. 2° Causalité du sujet par rapport à l'ensemble de ses déterminations.

— III. De l'idée de faculté.

: on en donne deux définitions ; formulées d'après la méthode expérimentale.

I. Positivistes : groupe de phénomènes semblables : définition logique, mais contraire à la Conscience et Compromettant la liberté

II. Ecossais – Rapport entre les phénomènes et la substance : définition illogique contraire à la conscience et compromettant la liberté

III. Recherche d'une 3° définition – par l'étude des Causalités.

Étude de l'idée de cause.
- 1° Succession en apparence fortuite / cause contingente / appel à la Raison
- 2° Succession reconnue nécessaire / cause Mécanique et nécessaire / Supposition de la permanence matérielle
- — Causalités extérieures ou physiques dont la raison est dans la cause mécanique nécessaire.
- 3° Rapport de la pensée à son objet / cause spontanée et éternelle
- — Causalité intérieure ou métaphysique, raison de la cause mécanique nécessaire / Faculté



II. (questions préliminaires)

4. Double aspect de la question p. 13. des facultés de l'âme dans la philosophie moderne : 3 facultés, activité, intelligence, sensibilité. 3 degrés dans l'exercice de ces facultés : vie animale, vie humaine, vie divine

— IV. Des facultés de l'âme. 1. historique

1. Descartes : 2 facul. Entendement (apercevoir) et Volonté (se déterminer)
2. Malebranche. 2 fac. Entendement et Volonté correspondant à
3. Bossuet. Entendement et Volonté d'une part, d'autre part région dans chacune des ces facultés, région sensitive et rég. Intellectuelle (Etendue / Mobilité)
4. Leibniz, 2 facultés Perceptions et appétits
5. Condillac 2 fac. Entendement et volonté, mais l'ordre supérieur absorbé dans l'ordre inférieur.
6. Maine de Biran : 2 régions : Intelligence et Sensation
7. Cousin Volonté. Intelligence, Sensibilité.

= D'où deux manières de diviser { I°. suivant les caractères / II. suivant les Régions

II. Solution.

1°. D'après les caractères ; décomposition de l'acte unique c'est-à-dire de la pensée. { Tendance à se donner un objet de pensée : activité / Perception à cet objet : Intelligence / Jouissance par suite de cette perception : Sensibilité

2°. d'après les Régions. { Sensations, imagination sans conscience : Vie animale / Perceptions d'Etres réels, que l'Esprit d'app. : Vie humaine / Spéculation scientifique, réduisant le monde à une formule : Vie divine

---

5. Y a-t-il une faculté motrice ? p. 19. Raison pour. Conscience de l'Effort. Raison contre, impossibilité d'une action physique de l'Esprit sur la matière que l'effort, en tombant sous la conscience ne cesse pas d'être organique

— V. De la faculté motrice. faculté pour la substance âme de mouvoir la substance corps). Existe-t-elle.

I. Raisons pour.
1. Sens commun.
2. Langage.
3. Distinction de la Volonté et de l'effort.
4. Conscience de l'intensité de l'effort. idée de force.

II. Raisons contre.
1. autorité de Descartes. Malebranche. Spinoza. Leibniz
2. Impossibilité de concevoir l'action d'un esprit sur (un corps. si la force motrice existe.
3. Pas de rapport déterminé entre ce qui donne le mouvement et celui qui le reçoit
4. Si la force motrice existe, pas de science possible.

— Raisons de valeur égale. Contradiction apparente.

en réalité { 1° thèse - j'ai conscience de faire un effort et d'éprouver de la résistance } pas de contradiction
{ 2° thèse. Une substance pensante ne peut agir sur une subs. étendue }

III. Solution. { perception mouvement. { I. organique : prédominance des organes.
II. Conscience parallélisme des organes et de l'esprit.
III. Réfléchi prédominance de l'esprit.

La conscience du mouvement est la traduction de la conscience du sentiment en langage physiologique.

(Vie animale)
Part. I
Etude de la vie sensitive p. 24 - sa possibilité
- Seconde. Série.
Vie animale
1. De la possibilité d'un état sensitif sans conscience
Petites perceptions, leur rôle dans la formation des grandes. et dans la conservation des souvenirs. affections pures. Réfraction morale. Dégradations de la conscience sous l'influence de l'Habitude.

VI. Des limites de la Conscience
Etude sur la vie sensitive
(Possibilité d'une vie purement sensitive)

2. Objections contre cette étude 1° S'il n'y a de réel que le moi, il n'y a pas de phénomènes psychologiques sans le moi. — Mais la distinction expresse du sujet et de l'objet n'est pas nécessaire pour constituer une réalité
2° Ces phénomènes admis on ne peut les étudier. — on a une expérience indirecte et du raisonnement.

I Petites perceptions relatives aux objets extérieurs. prouvées par.
1° la possibilité pour l'attention de rendre distinctes des percep. confuses.
2° la possibilité de décomposer des séries de perceptions
3. la possibilité de retrouver par le souvenir des perceptions dont nous n'avions pas conscience

II. Petites perceptions relatives à la vie organique prouvée par:
1° Raisonnement : Un point de notre corps auquel ne répondrait aucune sensation serait un
2° Expérience - Jamais nous n'avons conscience de la douleur comme commençant absolument.



- Preuve commune aux deux ordres de perception : l'habitude qui permet de descendre tous les échelons de la pensée

Sa réalité p. 28.
2° De l'existence d'un état sensitif sans conscience dans l'Hallucination le Rêve, le Somnambulisme et la folie

VII. Du Rêve et de la Folie
(Réalité de la vie purement sensitive)

I. Faits. 1. Rêverie
2. Hallucination hypnagogique
3. Rêve
4. Somnambulisme
5. Délire de la fièvre
6. Folie

caractères { physiologique { hyperesthésie / anesthésie
{ psychologique : Substitution d'objets imaginaires aux objets réels, 3 degrés 1° Rêverie 2 songe 3 folie.

(Vie animale)

II Explication : Suppression de la Personnalité.

à priori. Point de Conscience sans l'opposition du Non Moi

Point de Pensée sans que les perceptions soient liées suivant des lois

à posteriori. Nous distinguons le Rêve de la veille,

ce que nous ne pourrions faire si la personnalité y subsistait

La thèse contraire même au Scepticisme.

III Réfutation des objections. 1 Il nous semble que c'était bien nous qui rêvions —

Rép. La Conscience du Moi est illusion

2. Les perceptions du rêve sont parfois ordonnées.

Rép. Nos organes ont pris en plis qu'ils conservent. L'habitude —

3. Souvenirs des perceptions du Rêve —

Rép. On abuse du mot souvenir. Impossibilité de placer ces perceptions dans le temps.

---

§ 1. Représentation (Intelligence) p. 32. de l'Objet.

3 Des sens : Sens vital et tact passif goût et odorat, ouïe et vue. Progrès parallèle de la perception et de la motilité des organes. de l'Imagination.

VIII. Des Sens et de l'Imagination

{ Le plaisir ou résultat de l'activité ne prend existence qu'à l'aide de perceptions

2. Modes de Représentation { Sens. 3 groupes.
{ Imagination. Reproduit les perceptions du 3e groupe.

I Sens vital et tact passif général — Produits : affections ou tout douloureuses
Localisation interne si la douleur venant avec la Motilité des organes.
Imagination pour les sensations qui ont une cause externe.

II goût et odorat : Produits. plaisirs et répugnances
Localisation, tenant avec mobilité des organes.
Imagination. Causes. Spontanéité du sujet sentant
Influence des objets extérieurs.
Mode. Rapports de Simultanéité et de Similitude

(IV. tact. actif. V. leçon XVII P 72.

§. II et III. Tendance vers l'objet et sentiment qui résulte de la Perception. p. 39.

4. Caractère des diverses tendances. Échelle des plaisirs attachés à la satisfaction de chacune d'elles.

IX. Du Besoin, du Désir et de l'Instinct.

Tendance et sentiment inséparables. Le sentiment constate la tendance, la tendance explique le sentiment.

3. Degrés

- **I**
  - Besoins
    - 1. maintien de l'Intégrité des organes.
    - 2. Nutrition
    - 3. Conservation de l'Espèce
    - 1º Nécessaires
    - 2. Intéressent l'organisation entière
    - 3. Consentis aux périodiques
    - ces caractères vont s'affaiblissant du 1er au 3e besoin.
  - Plaisir : Bien être suppression d'un mal.
- **II**
  - Désirs
    - 1. Locomotion
    - 2. goût et odorat
    - 3. Vue et ouïe
    - 1º pas de nécessité absolue
    - 2. Localisation plus étroite
    - 3. Pas de périodes
    - id.
  - Plaisir - Passage du bien au mieux - plaisir esthétique p. le 3e désir
- **III**
  - Instincts
    - 1. Instinct des animaux dépourvus d'Individualité
    - 2. ——— [conservation] de l'esp.
    - 3. Instinct des animaux sociables - liaison des animaux entre eux.
  - Plaisir - Bonheur sans ébranlement d'aucun organe.

Existence permanente de la vie purement sensitive dans toutes les espèces vivantes excepté l'homme.

5. Que les bêtes ne pensent point qu'elles ne sont pas de pures machines, que leur mode d'existence est précisément la vie sensitive sans Conscience

Différents Degrés de l'instinct.

X. De la Différence entre l'Homme et la Bête

- Solutions Extrêmes : Matérialistes et Descartes.

I S. du vulgaire et des Matérialistes : Différence de degré non de nature

- argumt. Convenance des actes des animaux — 1º Cet argument ne prouve pas l'intelligence 2º Il n'est pas fondé : Pas de science chez les animaux, Uniformité, donc pas de choix.

II. S. de Descartes : l'animal est une Machine.

Argumt. Point d'initiative absolue. — 1º Cet argumt. prouve seulement que les animaux n'ont pas d'intelligence 2º La sensibilité pouvant être séparée de l'intelligence, nous pouvons, par Induction l'accorder aux animaux dont le corps ressemble au nôtre.

— Solution moyenne - Bossuet.

(Vie humaine)

III. S. de Bossuet. L'animal a les Sens et l'Imagination sans intelligence

1. Partie négative la sensibilité lie le phén. fortuitement
la pensée les lie d'une manière nécessaire
Conséquence de la pensée : Pas de limite aux Inventions

2. Partie positive : Instinct : 3 modes.
{ 1. Besoin
2. Instinct propt dit : lucidité avant toute expérience individuelle
3. Caractère }

d'où trois groupes d'animaux
{ 1. Besoin et instinct confondus : Pas de caractère
2. Caractère distinct de l'Instinct
3. Caractère et pos.t d'Instinct . homme. }

Part. II
Etude de la vie Intellectuelle
Pensée en Général
– troisième série.
Vie Humaine
1 De la pensée en général ; quelle consiste à se représenter la liaison nécessaire des phénomènes dans l'espace et dans le temps. Comment le désir aveugle se transforme par cela en une volonté réfléchie.
[ce qui fait la réalité, c'est que.

p. 48. XI. De la Pensée (composé et conscience soi)

I. Ce qu'elle ajoute à la Représentation :

L'idée d'Existence . l'Existence du monde et celle du moi sont inséparables.

l'Existence ne consiste pas dans quelque chose de distinct des phénomènes d'existence quelque chose est réel, c'est pour et il est
Car { sur la même ligne que les phénomènes .
où c'est la substance, un je ne sais quoi, dont je ne puis avancer aucune connaissance, il y p.e ne peut donner au ph. l'Existence qu'elle n'a pas.

Nous ne pensons que des êtres et des faits, et nous les pensons dans l'espace et le temps, lesquels sont distinct de la Juxtaposition et de la succession.

La raison de la place fixe donnée dans l'Espace et le Temps aux êtres et aux phénomènes est la catégorie de cause, qui lie les phénomènes d'une manière nécessaire.

II. Quel changement en résulte dans la sensibilité et l'Activité

1. Sensibilité : Anticipation sur des plaisirs futurs et retour sur les plaisirs passés.

2° Activité : Détermination médiate (finalité).

§ I

Intelligence

– Pensée en général (suite) p. 52.

Comment se forme l'addition de la liaison causale.

2° que cette liaison ne peut être fondée ni sur la perception des phénomènes eux mêmes (Empirisme) ni sur la conception d'Entités situées au delà de la sphère des Phénomènes (Dogmatisme)

XII / De l'Empirisme et des Idées innées.

I Empirisme : une seule source de la connaissance : la Sensation, dont les produits sont liés fortuitement par la reflexion et les Comparaisons
obj. – les termes généraux du langage se refusent à exprimer ce système.

dans ce système, rien de fixe ne peut être conçu.
ni sujet, ni objet, nihilisme.

II. Idées innées : Deux choses à connaître : phénomène et substance et deux modes de connaissance : Expérience et raison.

Objets – Nous ne nous rappelons pas ces connaissances soi-disant toutes faites dès notre naissance

– les entités extérieures à l'Intelligence ne peuvent être ni niées ni affirmées

– Cette doctrine ne donne pas ce qu'on demande : la realité des Phénomènes. Scepticisme
Elle donne ce qu'on ne demande pas, la substance par delà des phénomènes

Conclusion – Ni l'Empirisme, ni les idées innées ne donnent ce qu'on la réalité des phénomènes, l'un parce qu'il n'admet [?] cherche que la Perception pure et simple, l'autre parce qu'il cherche la réalité au delà des Phénomènes

---

Pensée en général (fin) p. 56

3. Exposition de la doctrine critique
Pourquoi il y a selon Kant des concepts purs à priori. quel en est le nombre, l'objet, la valeur.

XIII. De la Doctrine de Kant.

Question que comprend une théorie de l'Entendement { 1° fondement, 2° liste, 3° objet, 4° Valeur. } des notions prem[ières]

I. Fondement. L'unité, condition de la pensée se trouve dans la liaison des objets pensés, il faut donc qu'il y ait dans l'âme une faculté d'unir
– Cette faculté s'exerce par le jugement.

II Liste. (Elimination du temps et de l'espace – de l'Infini et de l'absolu)
Restent les concepts purs – ou Catégories, leur liste répond à celle du jugement

Jugements.	Catégories
quantité : général, particulier, singulier	Unité, Pluralité, Totalité
qualité : affirmatif, négatif, indéfini	Réalité, Négation, Limitation
Relation : Catégorique, hypothétique, disjonctif	Substance, Cause, Réciprocité
Modalité : Possible, Existant, nécessaire	Possibilité, Existence, Nécessité

III. objet : Unité de la pensée dans la perception des Phénomènes, et ainsi Réalité des Phénomènes.

IV. Valeur – objectivité nécessaire de tout phénomène pensé, et, comme l'Entendement est le même pour tous les hommes, vérité absolue.



Elements[1] à priori fournis par la [illegible] p. 60
(Conditions de la pensée)
Des formes d'Espace et de temps dans la doctrine critique. Comment cette doctrine explique à la fois la certitude à priori et la réalité objective des sciences exactes.

XIV. Des Formes d'Espace et de Temps.

I. Doctr. Empirique : l'Esp. et le Temps sont des quantités des choses.
obj. I. l'Etendue et la durée ne nous affectent point, n'ont pas d'intensité
2. Elles ne sont point saisies par un acte unique de l'Esprit mais par une série de perceptions.
3. Elles ne varient pas, comme les qualités sensibles, d'un objet à l'autre.

II Idées innées ; Ce sont des notions auxquelles correspondent hors de nous. des choses qui coexistent avec les phénomènes
obj. 1° Ce ne sont pas de pures notions, ce sont aussi des objets d'imagination
2° Ce sont des choses individuelles.
3° S'ils existent hors de nous, où ils sont déterminés ou ils ne le sont pas : thèse et antithèse absurdes.

III Doctrine de Kant. L'Espace et le temps sont la forme que prennent nécessairement nos perceptions pour être pensées.
En eux-mêmes ils sont indéterminés. mais nous pouvons les déterminer, sans l'expérience par la seule imagination, en nous représentant un mouvement. Nous acquérons ainsi des idées de ligne, d'angle, de figure, de nombre de mesure du temps

— Confirmation de la Doctrine de Kant par la considération des Mathématiques, d'où nous viennent les notions exactes ?
1° Empirisme : de l'Expérience
objet. 1° l'Expérience ne nous donne pas de triangles de cercles
2° quand elle les donnerait, comment savons nous qu'ils sont parfaits
3. P. le nombre, il n'y a pas dans la nature de compte parfait
II : Idées innées : l'Homme a dans l'esprit ces notions toutes faites
obj. 1° Ces notions ne sont pas de purs concepts, ce sont encore des objets d'imagination.
2° on ne comprend pas pourquoi les phén. vérifient toujours les Mathématiques.
III. Kant. Les Mathématiques sont des opérations de l'Int. s'exerçant sur les formes de la sensibilité.

(Vie humaine)

II
Eléments à priori fournis par l'Entendement

5 Des notions de Substance et de cause. Leur application exclusive à la liaison des phénomènes – leur valeur – la conscience ne saisit-elle pas immédiatement dans le Moi une Substance et une cause d'un autre ordre.?

p. 64. XV. Des Notions de Substance et de Cause (nécessité (de ces 2 catégories comme les plus importantes)

Doctrine de Kant : objectiver les phénomènes, c'est les ramener à l'Unité de la pensée. Cela a lieu par l'application aux phé. des Catégories de Substance et de cause, lesquelles ne sont rien, détachées des phénomènes.

Critique 1° objet. Science impossible – oui si l'on cherche une entité au delà des phénomènes. Non si l'on cherche les lois des phénomènes

2. obj : on renonce à un monde existant au dehors de la Pensée : après tout nous ne connaissons du monde que ce qui affecte la sensibilité, c'est déjà une réalité solide que celle qui repose sur notre pensée.

3° obj : Suivant Kant, la Pensée n'est ni Substance ni Cause.

– Kant a tort : l'Acte même de penser est une Réalité supérieure éternelle

4. obj : suivant Kant le monde n'est pas Substantiel – Kant se trompe. Pour que les phénomènes puissent être pensés il faut qu'ils contiennent un principe d'unité, et de liaison constante, c'est-à-dire du Substantiel et du Causal.

Conclusion : 2 Ordres de substances et de causes.
1° la Substance et la Cause physiques
2° la Substance et la Cause Métaphysiques

III
Elément à priori fourni par la Raison

6. De l'idée de l'absolu dans la même doctrine. Impossibilité de réaliser cette idée dans une série de phénomènes. La conscience ne saisit-elle pas un absolu réel, dans la pensée parfaite qui nous apparaît au fond de la nôtre!

XVI. De l'Idée de l'Absolu (suivant Kant des idées à priori et notamment l'idée de l'absolu ne sont quelques choses qu'appliquées aux phénomènes)

I – Suivant Kant.

Rôle de cette idée : Exciter l'Entendement à pousser la liaison le plus loin possible.

– Définition de l'absolu : la totalité du système des phénomènes

– Nature : Idée purement subjective, sans objet – Besoin de l'esprit qui ne sera jamais satisfait.

– Avantage : Montrer qu'il n'y a pas d'absolu dans les phé, détruire l'idolâtrie de la nature.

– Inconvénient : mener à l'athéisme dans l'ordre spéculatif

II. Autre définition de l'absolu : Infinité constituée par l'Eternité, l'Immensité, l'omniscience, le bonheur infini, choses que nous ne pouvons pas nous figurer, mais que nous concevons.

– Pouvons-nous atteindre cet autre absolu? oui, et cela dans l'acte de notre Pensée.

Conclusion : 2 Métaphysiques : 1° Celle des phén. qu'a faite Kant.
2. Celle de la pensée qu'ont exposée Descartes et Leibniz.



I (Vie humaine)

- Opération correspondant aux formes d'Espace et de Temps. p. 12
7. De la Perception, que le tact actif peut seul nous donner la représentation de l'Etendue. — Comment la Perception de l'Etendue sert de base à celle de la durée — En quel sens on peut dire que l'homme pense parce qu'il a une main.

XVII. De la Perception. (application des formes d'Espace et de Temps aux Phénomènes.)

Comment se fait-elle ? —

1° Perception proprement dite : d'où vient l'application aux phénomènes de la forme d'espace ? quel est l'Intermédiaire ?

1° le tact passif général
2° le goût et l'odorat
3° l'ouïe
} ne nous donnent pas l'Etendue

La vue donne-t-elle l'Etendue ?
1° l'oeil est fixé dans son orbite } et ne se meut que de droite et de gauche, de haut en bas — Donc il ne peut apprécier que l'Etendue à deux dimensions
2° l'oeil ne voit clairement qu'un point à la fois — Donc il ne peut apprécier que les distances angulaires des différents points de l'Etendue
3° le mouvement de l'oeil par le fait de l'habitude n'exige aucun effort — Donc il est inconscient et ne nous permet même pas d'apprécier exactement les distances angulaires.

C'est le tact actif qui nous donne l'Etendue. En effet.

1° Il y a dans le tact effort notable & sensation de résistance — Donc il y a aussi conscience, et ses données sont exact^t appréciables
2° le tact atteint et parcourt directement les objets dont il mesure leur étendue propre.
3° l'organe du tact peut aller en avant. — Donc il donne la 3e dimension de l'Etendue, la Profondeur.
— Par le tact, les sensations de la vue sont placées dans l'Espace. association de ces deux sens

II. Souvenir : D'où vient l'application aux phén. de la forme de Temps ? quel est l'Intermédiaire
— L'Imagination en elle-même nous donne tout comme présent
— analyse de la perception d'un objet étendu : la représentation de son ensemble pour laquelle l'imagination vient au secours de la Perception ; implique la notion de durée

Recip. La Distance dans l'espace nous permet d'apprécier la Distance dans le temps.
— Dans tous les instants de la vie nous faisons quelque mouvement qui nous permette d'apprécier le temps par l'Espace, et c'est ainsi que notre vie entière est placée dans le temps.
— Par une association d'idées, toutes les autres sensations que le mouvement prendront leur place dans le temps

Concl. Ce n'est pas la main qui pense, c'est l'entendement, mais la main permet à l'Entendement de s'exercer dans l'Espace et dans le Temps.

II (Vie humaine)
Opération correspondant aux catégories p. 77. de l'Entendement

XVIII. Du jugement : opération essentielle de la Pensée.

(quel est l'intermédiaire entre les Catégories et les phénomènes perçus ?)

– Réfutation de la doctrine empirique de Hobbes, Locke et Condillac fondant le jugement sur l'identité des termes – 1°. Avant l'équation il y a la formation de l'objet, lequel est constitué par une liaison nécessaire établie entre des phénomènes que donne l'Expérience.

2°. Le jugement identique lui-même suppose l'unité de l'Entendement.

Comment faut-il expliquer le jugement en admettant un élément à priori ?

Nature – 2 sortes de jugements :
- I. Singuliers (Pierre, Paul et homme est mortel) énonçant que deux phé. sont liés dans le temps et l'Espace :
- II. généraux : (l'homme est mortel) énonçant que deux phén. sont liés indépendt. du temps et de l'Espace.

Explication – École Française : 1°. Les jugements singuliers dérivent directement de l'Expérience

2°. Les jugements généraux en dérivent indirectt. au moyen de l'Induction, appliquée aux jugements singuliers.

Réfutation : Cette induction est illégitime ; la conclusion dépasse les prémisses.

– Solution : Changement des termes de la question :

L'esprit humain débute à la fois par le Singulier (perception) et par l'Universel (pensée)
Tout jugement est universel.
il s'agit donc de chercher l'Intermédiaire entre l'acte de penser et les phénomènes perçus.

Cet intermédiaire est le signe volontaire et réfléchi
- 1°. Geste
- 2°. Mot
- 3°. Signe écrit

} L'homme pense parce qu'il parle.

III
Opération correspondant à la Raison. p. 81.

XIX. Du Raisonnement

– 2 usages : I. Prouver la vérité. Moyens
- 1°. Exemple
- 2°. Réduction de l'absurde.
- 3°. Déduction partant de la cause, cette dernière supérieure comme donnant
  - 1°. le fait
  - 2°. son pourquoi

II Trouver l'Explication de ses propres connaissances.
Moyen. – Déduction partant de la cause.

– Donc – Définition. Le raisonnement est l'Emploi de la Cause pour Expliquer l'Effet
Il tend vers l'absolu, c'est-à-dire vers la systématisation complète des connaissances humaines

– 2 Sens au mot Pourquoi
- 1°. Par quoi ? Cause efficiente
- 2°. En vue de quoi ? Cause finale.



– La totalité (elle) peut être atteinte dans ces deux ordres de causes. ?

I. Cause efficiente : 1°. Phénomènes : Naturellement un phé. ne peut trouver sa raison que dans un phénom. précédent. Supposer un phén. primitif, produit par une puissance supérieure, c'est sortir des explications naturelles.

2°. Lois ; Une loi est la liaison de deux phénomènes. Entre ces phénomènes, il y a une distance. On diminue cette distance par l'interposition d'un moyen terme, mais il existe encore une distance, et il en existera toujours une.

– Donc la totalité ne peut être atteinte dans l'ordre des Causes efficientes.

II. Cause finale : 1. Lois. Chaque loi rend possibles d'autres lois. Toutes tendent au bien de la nature, lequel n'est autre chose que le bonheur. Donc la fin des lois est l'Etre capable de bonheur, c'est-à-dire l'Homme.

2°. Phénomènes : Ils tendent à la plus grande félicité possible du plus grand nombre possible d'êtres intelligents.

Donc la totalité dans l'ordre des Causes finales peut être atteinte, et la fin dernière c'est le Bonheur de l'Homme.

Etude de la Vie intellectuelle (Suite) p. 85
§ II et § III
Activité et Sensibilité

Se rapportant à nous-mêmes –
l'Activité étant considérée dans son objet.

XX. De l'Egoïsme.

(Ensemble des plaisirs et des désirs relatifs à la personne humaine)

- Plaisirs : ne doivent pas être confondus avec la pure Sensibilité.
- Désirs
  - objet
    - 1°. nous-mêmes (Egoïsme)
    - 2°. les Etres semblables à nous (Sympathie) (lec. XXI)
  - Mode (lec XXII et XXVII)

La sensibilité et l'activité humaines comprennent :

D'abord : la sensibilité et l'activité animales modifiées par l'intelligence (V. lec XI). 1°. Plaisirs médiats, 2°. Tendances réfléchies

Puis : une sensibilité et une activité d'un second degré :

I. Activité (son 1er objet) : L'homme vit dans le temps ; d'où il suit qu'il tend indéterminément vers un état indéterminé, c'est-à-dire qu'il désire le Bonheur.

II. Sensibilité : La sensibilité animale satisfait-elle la volonté humaine (c'est-à-dire donne-t-elle le bonheur) ou bien y a-t-il une sensibilité d'un deuxième degré ?

Voir le IX

1°. La satisfaction des Besoins ne procure pas le bonheur, car les besoins sont périodiques, la jouissance est de plus en plus faible.

2°. La satisfaction des Désirs ne procure pas le bonheur, car ils n'ont pas une durée infinie, on ne peut les varier continuellement.

– Donc il y a un second degré de Sensibilité :

{ Plaisir de la Recherche { Spéculation / Pratique } ces plaisirs emplissent le temps.
{ Plaisir de faire partager aux autres ses découvertes }

– Conclusion. À une seconde région dans l'activité (Volonté) correspond une seconde région dans la Sensibilité (Bonheur)

2° Se rapportent aux êtres semblables à nous, – l'activité étant considérée dans son objet. p. 88.

XXI. De la Sympathie (activité et Sensibilité dans leur second objet

Amour (en général tendance à s'unir à un objet { 1° En le détruisant : Besoins
2° par un commerce corporel, sans destruction de l'objet : Désirs
3° Rapport entre l'objet et nous de moyen à fin. Ceci est la Sensibilité animale modifiée par l'intellig^ce
4° Par commerce intellectuel et désintéressé

– Amour proprement dit – felicitate alterius delectari. (Leibniz). : Sympathie.

D'où conditions que doit remplir un Être pour être aimable :
à la fois, Identité et Diversité de nature avec la nôtre.
1° Élément d'identité : participation de tous les Êtres à l'Intelligence pure ; identité décroissant de la région de l'Intelligence pure à celle des êtres inférieurs.
– 2° Élément de Diversité : tendance individuelle vers la perfection. (L'amour est en raison directe, non de la perfection réalisée, mais de la perfection potentielle indéterminée)

3 formes d'Amour { 1° de la Nature
2° de personnes humaines déterminées { 1° femme / 2° enfant / 3° ami } L'amour est moins tendre et moins calme mais plus élevé et plus actif, à mesure qu'il a pour objet des êtres plus déterminés
3° d'une collection de personnes { 1° Patrie / 2° Humanité

– Activité considérée dans son mode. p. 93

XXII. Du libre arbitre

(nous entendons par là la liberté d'Indifférence d'Équilibre, détermination absolument indépendante des motifs.

§ I. que ce mode n'est point la liberté d'Indifférence d'Équilibre. – Que le libre arbitre n'existe pas dans la vie moyenne.

I. Raisons à posteriori :

1° Statistique de tous les produits de la Volonté humaine
2° La Conscience nous dit que nous avons toujours une raison pour nous décider (on ne saurait tirer aucun argument des actes tout à fait inférieurs).

§. II. Que ce mode est la dépendance du sujet à l'égard du terme de son action : déterminisme
(ce point sera traité Leçon XXVII part. I § 2. p. 120.)



II Conséquences de la doctrine du libre arbitre.

1° Ni vertu ni vice : car une action ne vaut que ce que valent les motifs
2° Indifférence des bonnes et des mauvaises habitudes
3° Rapport avec nos semblables impossibles

III. Raisons à priori.

1° Raisons physiologiques : d'après l'harmonie préétablie (Voir leçon V. de la fac. motrice) De même qu'un mouvement corporel a sa cause dans un mouvement précédent - de même une volonté est déterminée par une série de causes morales.

2° Raisons psychologiques : L'identité individuelle, qui est la liaison logique de nos pensées, serait rompue par un acte libre
la réalité individuelle, qui tient à ce que les phénomènes occupent une place déterminée dans le temps, serait détruite par un acte libre.

3° Raisons théologiques : Prescience et Providence divine, s'il y a des actes libres, Dieu ne peut tout voir d'un seul coup d'œil et tout vouloir d'un acte unique.

Résumé et Conclusion : Rien n'arrive sans raison, donc pas de libre arbitre.

Part. III.
Etude de la vie supérieure - qu'elle existe.

p. 98. XXIII. De l'Esprit pur. (fonctions indépendantes du corps)

Caractère de la vie de l'Esprit pur :

I. Point d'Élément Empirique.

1er Degré. Point de sujet distinct de l'objet : Vie animale
2° " Existence parallèle du sujet et de l'objet : Vie humaine
3° " Point d'objet distinct du sujet : Vie Divine

II Point de Personnalité.

1er Degré : Individualité, c'est à dire état sensitif résultant de toutes les sensations éprouvées, matière de la Personnalité / seul élément : Vie animale

2e " Personnalité, c'est-à-dire conscience ramenant à l'unité l'ensemble des Perceptions et Mémoire les liant dans le temps : matière et forme de la personnalité, 2 Éléments ; Vie humaine

3e " Impersonnalité : Point de dépendance à l'égard de la sensation 1. Élément. Vie Divine

III. Éternité :

1er Degré. L'Être sensible n'est pas encore dans le temps et dans l'Espace : Vie animale
2° Degré. Liaison des choses dans l'Espace et le temps : Vie humaine
3° " Les Mathématiques, l'Art, la Morale, sont supérieurs à l'Espace et au temps.
Vie Divine

Opérations de la vie Supérieure p. 103.

§ I

Opération Intellectuelle. –

XXIV. De la Science.

– Quelle présente (les Mathématiques par exe), les caractères de la vie Supérieure (à priori, impersonnelle, éternelle)

– Caractères d'une science proprement dite:

Déduction qui supposent des définitions adéquates, formées d'éléments simples, et qui aboutissent à des vérités nécessaires.

– Les Mathématiques présentent ces caractères.

I. La Connaissance de la nature peut-elle les présenter?

Notre science provisoire présente les caractères opposés: induction. Définitions expérimentales, incomplètes; contingence.

Mais cette contingence même suppose une nécessité intrinsèque, partant Déduction intrinsèque, partant Définitions adéquates, formées d'Eléments simples et passage de l'Homogène à l'Homogène

II. Quel est l'Elément simple dont les différentes combinaisons produisent la Nature?

– Otez la sensibilité humaine et la nature se réduit au Mouvement:

Par les combinaisons du mouvement, l'assimilation des sciences physiques aux sciences mathématiques est possible.

III. Objections. 1° Que devient la Spontanéité vivante?

1° Elle n'est pas incompatible avec le Mécanisme Universel. Car on peut concevoir que la conscience réfléchisse le développement nécessaire des forces mécaniques.

2° Elle suppose le Mécanisme. Car l'âme ne peut tendre vers un état que si elle réfléchit tous les états successifs par lesquels devra passer le corps pour que cet état soit réalisé.

2° Que devient la Spontanéité Intelligente?

même réponse

Conclusion: Il y a une science pure de la Réalité des choses comme des Abstractions.

§ II

Opération de la Sensibilité

XXV. De l'Art (discernement, production et reproduction du beau)

– qu'il présente les caractères de la vie supérieure (à priori, impersonnel, éternel)

– Son infériorité apparente à l'égard de la Science (le beau est répandu sur la surface des objets matériels)

Qu'est-ce que le Beauté?

I. – Caractère que présente la Perception du Beau:

1. Individualité de l'objet
2. Absence de connaissance
3. Accompagnement de joie

II. Caractères que présente les objets beaux:

1. Forme: unité dans la variété
2. Principe interne et aveugle (: fécondité de la nature, travaillant à produire les fleurs ou fécondité de l'artiste travaillant à produire un tableau.
3. Finalité sans fin (séparée) le type ajouter le Superflu:



Vie divine

III. Qu'est ce que le Beau?

1°. Aspect de la nature : Mécanisme. Nécessité

2°. ———— Finalité propre à chaque être et dont tout être organisé a conscience

3°. Aspect de la nature : Manifestation de la Liberté absolue de l'esprit dans la nécessité de la Nature : Beauté.

Conclusion : Supériorité de l'Art sur la Science : il approche davantage de la vérité parfaite qui est la Connaissance de l'Esprit par l'Esprit lui-même.

Opération de l'Activité. § III
— 1. son objet.

XXVI. De la Vertu. Pratique du bien

- Qu'elle présente les Caractères de la vie supérieure (a priori Universel. Eternelle
- Son infériorité apparente à l'égard de la Science et de l'Art.
Caractères propres au bien Moral : Obligation, absolu

I Conditions de l'Acte Vertueux.

- Le bien moral étant obligatoire, l'acte vertueux est désintéressé (Impératif Catégorique)
- D'autre part il est impossible et absurde que l'Homme, être intelligent, agisse sans avoir en vue son bien.
- D'où contradiction apparente, mais levée par la Subordination des biens.
- Car le bien moral étant le Bien absolu, l'acte vertueux est le plus intéressé de tous. — Le désintéressement n'existe que par rapport au bien sensible.
- Ce 2e Caractère est impliqué par l'obligation elle même.
- Ainsi l'acte moral doit être déterminé par un intérêt infini et suprasensible. (Dépourvu d'attraits.)

II En quoi consiste l'Acte Vertueux? (Comment remplir les 2 Conditions)

- Dans la vie sensitive et dans la vie intellectuelle, la Pensée n'a pas un objet égal à elle-même.
- Il reste qu'elle puisse se saisir d'elle-même : Un tel acte sera :
1°. Infiniment intéressé, 2°. désintéressé des Biens sensibles.
- Mais dans cette vie un tel acte ne peut être accompli dans sa plénitude à cause du corps auquel l'âme est assujettie — Danger et absurdité du mysticisme.
- Il reste que nous honorions l'Esprit sous des Symboles matériels, en écartant ce qui déshonore notre nature (Maladies) et faisant ce qui l'honore. (culture intellectuelle)
- En qui honorer l'Esprit? En autrui. Là seulement nous pourrons l'honorer avec désintéressement. (Les devoirs envers nous-mêmes consistent à nous rendre capables d'honorer l'Esprit en nos semblables. — Conclusion : La moralité est l'amour de l'Esprit dans nos semblables.

2. Son mode

XXVII. De la Liberté (Supériorité de la Volonté sur tous ses objets.

- Caractères d'un acte libre : Indépendance des motifs extérieurs
  Détermination par des motifs
- Où les trouver ? Dans l'acte moral.

I Comment la Nature s'élève-t-elle vers la Liberté ?

§ 1. Vie sensitive : Dépendance d'un système d'inclination : fatalisme
§ 2. Vie moyenne : Dépendance à l'égard du terme de l'action : Déterminisme
§ 3. Vie supérieure : 1°. Science : nécessité intérieure
2°. Art. : Principe de détermination pris dans la manifestation de l'Esprit
3°. Vertu : Principe de détermination pris dans l'Esprit lui-même : Liberté

- La Conscience de notre liberté dans la vie inférieure est la Conscience d'un principe d'action infiniment supérieur à tous les actes intéressés.

II. Comment un être libre peut-il se déterminer suivant l'Intérêt ou le Plaisir ?

Parceque, dans certains cas, il ne peut pas sacrifier au bien les intérêts inférieurs
- À quoi tient cette impossibilité ? À ce que le bien n'est plus à nos yeux qu'un signe logique, tandis que le plaisir ou l'Intérêt retrouve être une réalité. (Psittacisme)
- Quelle est la cause de cet état qui revient à dire.
  Pourquoi le foyer de la vie s'élève-t-il ou s'abaisse-t-il ?
  Parceque la Volonté elle-même s'affaiblit et finit par s'éteindre, cela par la cessation de l'Effort.
  D'où vient l'intensité plus ou moins grande de l'Activité ?
  Insoluble.

Conclusions : nature et destinée de l'Âme.

p. 124 XXVIII. De la Spiritualité de l'Âme

- Définition : Nature différente de celle du corps.
  Caractères : Unité, identité, Spontanéité
- 2 Manières de poser le problème : Spiritualité { soit de la Substance : objet / soit du moi : Sujet
  Méthode différente { pour l'âme Substance : Raisonnement / pour le Moi : la Réflexion

I. L'âme Substance est-elle spirituelle ?



(Conclusions)

1°. Est-elle une ? Preuve : Unité de la pensée telle que nous la donne (l'Expérience)
objet : Ce n'est là qu'une unité de Collection
Concl. : Le corps suffit à expliquer l'Unité de la pensée et explique seul sa multiplicité.

2°. Est-elle identique ? Preuve : Permanence des Souvenirs
objet : Il s'agit d'une série d'états différents
Concl. Le corps suffit à expliquer l'identité des souvenirs et explique seul sa diversité.

3°. Est-elle spontanée ? Preuve : Phénomènes de la détermination et de l'Effort
objet : Ce double phénom. ne présente jamais un commencement absolu.
Concl. Le corps suffit à expliquer l'apparition d'un état nouveau (qui est la seule chose dont nous ayons conscience) et explique seul l'enchaînement des États

Résumé : L'argumentation qui va des phénomènes à la Substance mène même au Matérialisme

II Le Moi est-il Spirituel ?

1°. Il distingue son unité absolue de l'unité de rapport que présentent les phén.
2. Il distingue son identité absolue de la chaîne des états dont il est spectateur
3. Il distingue son activité absolue de ce qui détermine ses actes.

– D'ailleurs la définition même qu'on donne de l'âme emporte à elle seule et à priori la solution du problème : tout ce qui n'est pas pensée, c'est-à-dire acte, est chose, c'est-à-dire Étendu

– Conclusion : La recherche de l'âme Substance mène au Matérialisme
La considération du Moi montre immédiatement sa Spiritualité

XXIX. Des Rapports de l'Âme avec le Corps

Qu'il n'y a pas deux substances dans l'homme, mais deux points de vue d'une même Substance. p. 124.

– L'âme est-elle une Substance ?

I. Impossibilité de connaître une âme-Substance.
Elle ne peut tomber ni sous l'Intuition externe ni sous l'Intuition interne

II. Impossibilité d'Expliquer l'union d'une Substance Spirituelle & d'une Substance Matérielle

– Une chose étendue ne peut s'unir qu'à une chose étendue : Mécanique
– Point de force sans matière : Donc l'âme n'est pas une force : Dynamique

III. Impossibilité de montrer une opération qui s'explique par l'âme seule

R. Ce n'est que par les opérations que nous pouvons connaître la Substance)
Rép. Les faits sur lesquels on peut s'appuyer sont les faits de Conscience et il faut entendre par là : ceux qui tombent actuellement sous la Conscience
ceux qui peuvent y tomber.
et même les petites perceptions qui n'y tombent jamais

§ 1 Faits de la vie Sensitive

– 1° Conséquences de l'hypothèse qui les fait résider dans une substance Spirituelle
1° Les animaux ont une âme immortelle
2. Le corps se réduit à l'étendue et au mouvement ce qui est contraire au sens commun et ce qui compromet la réalité du Corps.

II Étude des faits en eux-mêmes
1° Petites perceptions; multiples et isolées, elles ne peuvent résider que dans un être multiple.
2. Sensations perçues par la Conscience : Elles sont localisées dans les organes et multiples

§ II Faits de la vie intellectuelle.

1° Éléments de la vie sensitive soumis à la conscience : nous avons vu qu'ils résident dans le corps.
2° Perception proprement dite : (Liaison dans l'Espace et le Temps) : elle est impossible sans le Mouvement Musculaire.
3. Jugement : Sa matière : (les termes) suppose des signes lesquels sont représentés par des mouvements volontaires.
Sa forme est le spirituel pur : Elle ne prend une réalité qu'associée à l'Intuition
4. Volonté et Sentiment du libre arbitre : Ces opérations se ramènent à l'Indépendance des Muscles par rapport aux nerfs.

§ 3. Faits de la Vie Supérieure.

1. Science : Nécessité des signes
2. art. Nécessité d'une représentation sensible de l'objet
3. Vertu. Nécessité de la prédominance des Muscles sur les Nerfs.

– D'où : toute opération a sa matière dans le corps, et sa forme dans l'âme
– Confirmation de cette doctrine ; faits qu'on ne peut expliquer si l'âme et le corps sont deux substances : (Différence entre les talents, les Caractères ; parenté, talent héréditaire ; influence des maladies sur l'Intelligence
– Conclusion : Le corps et l'Ame sont les deux points de vue d'une même substance, le point de vue extérieur et le point de vue intérieur

Rapport de l'âme avec le corps. (suite après p. 134)
– Que la réalité de l'Homme est dans l'Esprit.

XXX. Réfutation du Matérialisme (Doctrine portant que tout se ramène à la Matière

– Concessions faites au matérialisme :
1. Il n'y a qu'une substance en nous
2. Tous les phénomènes de conscience ont leur matière dans le Corps.

– Passage du Matérialisme à l'Idéalisme – (nous retirerons successivement toutes choses à la matière

I. Le Moi, en tant que permanent, a plus de réalité que tous les phénomènes, lesquels sont dans un écoulement continuel – Il n'est donc pas un simple accident.
II. Les phénomènes de conscience sont le Moi lui-même sous plusieurs faces et n'ont dans le corps que leurs conditions.
III. L'Étendue et le Mouvement sont saisis indirectement. Il y a donc lieu de leur abstraire ce qui vient de nous.



1 L'Étendue, c'est-à-dire l'Unité dans la Multiplicité, ne peut tenir qu'à l'Esprit
2. Le mouvement, c'est-à-dire le Rapport entre les différentes positions occupées par un corps ne peut également tenir qu'à l'Esprit

IV. Le principe de changement nécessaire qui réside dans les Corps se résout dans la liberté de l'Esprit, et l'ordre des causes efficientes dans l'ordre des causes finales.

– Dégradation progressive de la liberté dans la nature: de l'homme au minéral, le mouvement s'opère de moins en moins suivant les causes finales, de plus en plus suivant les causes efficientes.

– Chez l'Homme, liberté décroissant de l'acte Moral à l'acte intéressé, aux actes de la vie sensitive, aux fonctions vitales, à la formation des organes.

– Phénomène de la Détermination libre mettant en jeu des forces nécessitées.

– Phénomène de l'habitude où la Pensée se change peu à peu en nécessité mécanique.

– Conclusion: les corps sont l'activité spirituelle descendant insensiblement de la forme de liberté à la forme de nécessité.

Confirmation: l'Existence d'Êtres finis n'était possible que par l'assujettissement de l'Esprit à un principe de Nécessité.

p. 139. XXXI. Des Rapports de l'Âme avec Dieu.

2 Thèses { 1° Dieu est substantiellement distinct du moi. Théisme
{ 2° Dieu réside dans le Moi: Panthéisme.

– fausses toutes deux parce qu'elles sont exclusives.

I. Dieu est-il substantiellement distinct du moi? Théisme.

§ I. Connaissance impossible
Dans les corps nous connaissons. 1° Les phén (fig. et mouvt) par l'ébranlement des organes de nos sens 2° l'Être par l'application que nous leur faisons de l'Être indéterminé qui est en nous.
– Or: 1° Dieu n'est point phénomène
2 – Les théistes supposent que son être est hors du (notre)

§ II Rapports de Dieu et du moi inconcevables.
1° Coexistence de deux esprits incompréhensible
2. Création de l'Être inintelligible et inutile

§ 3. Rapports du moi et de Dieu impossibles à établir: nous ne pouvons aimer ce qui n'a rien de commun avec nous.

II. Dieu réside-t-il dans le Moi ? (Panthéisme)

§ I Rapports de Dieu et du Moi : Rapprochement d'une abstraction à une réalité
1° La coexistence de Dieu et de l'âme est l'absorption de l'un dans l'autre. Car nous n'avons conscience d'aucun acte sans point d'appui matériel
2. Point de création : Car on ne peut pas dire que la conscience et la liberté existent en nous avant tout acte déterminé.

§. 2. Connaissance de Dieu en soi impossible.
Car on prend pour point de départ que le Penser n'est rien au dehors des Pensées.

§. 3 Rapports du Moi et de Dieu : Point d'amour de Dieu distinct de l'amour de la nature, point de devoirs envers Dieu.
— Ainsi les deux systèmes sont faux dans ce qu'ils nient. Reste à concilier ce qu'ils affirment.

III. Solution
L'acte moral est à la fois en nous et au-dessus de nous.
1. Nous avons conscience de la possibilité et de son caractère obligatoire
2. Nous ne pouvons le réaliser dans sa perfection et jouir de la félicité qui est attachée à son accomplissement
— Donc, il remplit les deux conditions demandées :
L'acte moral et Dieu lui-même

§.1 Connaissance possible. C'est l'acte de foi moral.

§.2. Rapports de Dieu avec nous. Nous sommes les manifestations finies de l'Être en soi, Réalité absolue.

§.3 Rapports du moi avec Dieu : Devoirs qui tout en s'adressant à nous-mêmes nous font renoncer à tout bien sensible.

— Conclusion : Dieu est le fond de l'âme tout en lui étant supérieur

---

Destinée de l'Âme [145] XXXII. De l'Immortalité de l'Âme

Il ne s'agit pas de la Substance (qui ne peut être connue et dont l'immortalité ne nous importe pas.) Mais du Moi
3 Manières de concevoir l'Immortalité du Moi.

Immortalité { 1° de l'Ensemble de ses opérations
2° de quelques-unes.
3° d'une seule.

I L'Immortalité est-elle assurée à l'Ensemble des Opérations de notre vie intérieure ?
Argument. 1. Possibilité : Les opérations de l'âme sont simples et sans rapport intelligible avec celles du corps.
2. Nécessité : Besoin instinctif de durer

Réfut. 1 Le 1er argument est vrai pour tous les êtres vivants : il prouve trop.
— De plus l'Immortalité de l'âme, ainsi entendue, suppose la transmigration des âmes, ce qui détruit la Personnalité.
2. Le 2e argument est vrai de tout — Besoin de changement aussi impérieux que le besoin de durée.



(Conclusion)

II. L'Immortalité est-elle assurée à une partie de nos opérations?

Argum. 1° Possibilité: La contemplation du vrai et du Beau est en dehors du temps

2. Nécessité: Le désir de durer tout entier tient à la conscience d'avoir un fond durable.

– Désir du bonheur au sein de la vie intellectuelle.

Réfut. – 1. Le vrai et le Beau résident dans la matière et ne sont rien sans elle.

2. Le plaisir scientifique et esthétique est de ce monde.

La perpétuité de ce plaisir ne pourrait rassasier notre activité.

III. L'Immortalité est-elle assurée à une opération de la vie Intérieure?

Preuves. – 1. Possibilité. l'acte moral, en lui-même est indépendant de la matière

2. Nécessité. C'est vers son accomplissement que tend notre besoin de durer.

Lui seul peut nous faire durer sans changer.

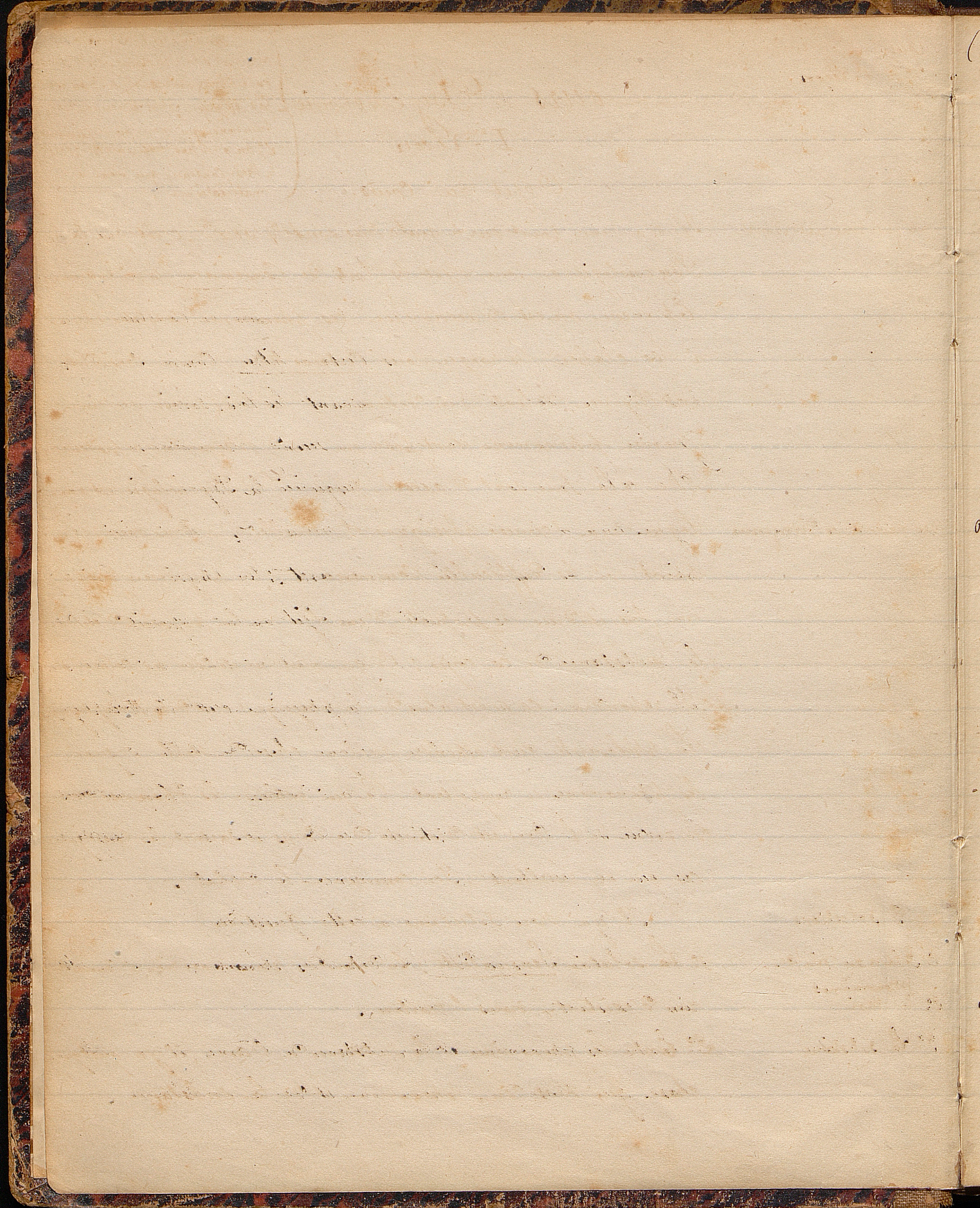
– Conclusion: C'est dans l'accomplissement de l'acte moral que nous trouverons une éternelle félicité

– Que deviendra notre personnalité?

1° L'absorption en Dieu, bien entendue, n'implique pas la suppression de la Conscience.

2. Notre personnalité pourra trouver une base dans les symboles transparents.

Fin.



(Questions Préliminaires)
1re Leçon

Cours de Psychologie

Sujet de la 1re Leçon
L'objet de la Psychologie est le Moi
En lui donnant cet objet 1° on n'est pas sceptique ; c'est la recherche de la substance qui mène au scepticisme
2° on n'est pas matérialiste : c'est la thèse contraire qui mène au matérialisme.

Ire Leçon

Objet du Cours.

Ce que tous accordent. Il y a un point sur lequel tous sont d'accord, c'est que la Psychologie a pour objet les faits de Conscience, la vie intérieure Et encore on est d'accord que, ces phénomènes Constatés il y a à les classer, les ranger sous Certains titres (Comme sensibilité, intelligence, volonté,) en déterminant les lois (savoir qu'un premier phénomène étant posé un second phénomène se produira) De cela tous sont d'accord, jusqu'ici la Psychologie est analogue aux sciences physiques et naturelles : — Mais voici le

Où naissent les divergences point, où les difficultés Commencent : Un physicien auquel si : une fois étudiées les propriétés d'un objet, on lui proposait d'étudier la substance de ce corps : Ce qui n'est ni étendu ni coloré etc. Il répondra : Ce n'est plus de la physique c'est de la Métaphysique. Le philosophe veut atteindre quelque chose de stable, à quoi les phénomènes se rapportent. Ce qui intéresse les Hommes c'est de savoir si l'Âme est distincte du Corps et surtout les Conséquences qui en résultent. Ici commence le Débat.

3 Solutions

Il y a trois Solutions à cette Question

1° Rien au-delà des phénomènes — 1° La solution Sensualiste : En dehors des phénomènes rien à Connaître, rien d'existant — nous l'écartons.

2° le Moi — 2° Entre les phénomènes et la substance de l'âme, il y a quelque chose qui tient du phénomène et de la substance.

3° La substance

C'est le moi. Nous attribuons nos phénomènes internes à notre moi, se reconnaissant pour le même dans la succession des phénomènes. Le moi paraît n'être ni Phénomène ni Substance. La 2e Réponse est celle-ci : l'objet de la Psychologie ce sont les Phénomènes dans leur rapport au moi, c'est la personnalité humaine.

3e Objet : non ~~tous~~ seulement les Phénomènes, non ~~sans~~ seulement le Moi, mais l'objet par excellence de la Psychologie est la substance même de l'Âme, quelque chose qui ne passe pas comme les phénomènes, qui n'est pas perçu comme le moi, mais qui subsiste par dessus tout ce qu'on aperçoit.

Examen des deux dernières Solutions. Laissant de côté la Solution sceptique, examinons laquelle des 2 dernières est la bonne. — Accordant que l'objet de la Psychologie est l'âme, s'agit-il de l'Âme telle qu'elle apparaît à elle-même, ou de l'âme existant indépendant de l'Aperception, de l'Âme personne ou de l'Âme chose, de l'Âme sujet ou de l'Âme objet, du Moi ou de la Substance ?

Le Débat doit porter sur 2 Points.

1 { 1o Si l'on prend pour objet le moi et non la Substance, sera-t-on sceptique ?
2o Si l'on s'interdit de spéculer sur la substance, risque-t-on de compromettre la distinction de l'Âme et du Corps.

2. Quelles sont enfin les Conséquences de ces 2 Solutions ?

1° Débat : En prenant pour objet le moi et non la substance, risque-t-on d'être sceptique ?
2° Définition de l'Existence
1.° Définition favorable à ceux qui cherchent la substance) : ce qui ne tombe ni sous la conscience ni sous les sens.

1° Quelle solution assure le plus l'existence de l'âme.
Tout dépend de la définition de l'Existence : Gardons-nous, dit-on dans certaines écoles, de confondre le paraître et l'Être, le Ph. et l'Être. Tout ce qui tombe sous les sens ou la Conscience n'est que Phénomène. La réalité est quelque chose qui est sous les Phénomènes et que les Phénomènes manifestent, qui par conséquent ne peut tomber, ni sous les sens ni sous la Conscience. — Une autre faculté, la Raison, nous apprend qu'au delà de tout ce qui tombe sous la Conscience et sous les sens il y a quelque chose et cela seul existe réellement. D'où l'âme n'aura d'existence que si l'on reconnaît au delà de tout ce qui tombe sous les sens et la Conscience une réalité qui n'y tombe pas.

Objections

1° On ne se fait aucune idée d'une pareille substance.

Il y a deux inconvénients à cette réponse : on demande une substance. Or on ne se fait aucune idée de cette substance, et on ne peut s'en faire aucune idée, puisque par hypothèse c'est ce que ni les sens ni la Conscience n'atteignent. Or il n'y a que les sens et la Conscience qui nous fassent connaître des propriétés et des attributs, lesquels sont indispensables pour que nous ayons idée d'une chose. On cherche ce qu'on ne connaît pas. En prétendant donner à la Psychologie un objet réel dans la substance de l'âme, on lui donne un objet nul. Je ne vois pas ce qu'on y gagne.

2° On regarde comme illusion tout ce que nous connaissons.

Je vois ce qu'on y perd. On introduit le scepticisme. La réalité, dit-on, dans les choses, est dans ce qu'on ne connaîtra jamais. On érige tout ce que nous atteignons directement en vaine apparence qui nous cache la seule chose que nous aurions à connaître. Ainsi d'une part on nous propose ce que nous ne connaîtrons jamais, et on nous fait croire que tout ce que nous connaissons est illusoire.

Une 2e Définition favorable à ceux qui se tiennent au moi ; ce qui est actuellement perçu.

Il faut essayer de donner une autre définition de l'Existence : Définition conforme au sens commun : quand je dis une maison existe, c'est dire plus que de dire : je la vois. C'est dire plus que de dire d'autres la voient. Mais c'est dire qu'elle peut être perçue, qu'elle est comprise dans l'ensemble des choses connaissables, qu'elle est au nombre des choses que Dieu connaît comme actuelles. Elle est connaissable, intelligible, vraie. — Adoptons cette définition, tout ce qui peut être pensé existe. Même en se renfermant dans le Moi, la Psychologie aura un objet réel. — D'après cette définition, tout ce qui peut être pensé existe. Nous gagnons déjà de substituer une idée précise à une idée vague. De plus, le scepticisme est impossible. Il consiste en effet à prétendre que ce que nous apercevons est illusion, que la Réalité est au delà.

Tout ce que nous connaissons existe
or le Moi
Donc le moi objet de notre Psychologie existe

avantages
1° Idée précise de l'Existence
2. Scepticisme impossible

Si on fait consister la réalité, dans ce qui peut être aperçu, aucun doute possible sur l'Existence du monde et du moi, l'objet de la Psychologie. J'ai en effet conscience de mon existence. Bien loin que la Psychologie, en se concentrant dans le Moi, perde un objet réel, c'est alors seulement qu'elle a un objet dont la réalité est incontestable. Non seulement l'Existence de l'objet de la Psychologie est aussi certaine que celle du monde extérieur, mais elle l'est à un titre supérieur. L'existence des choses consiste à être pensées. Si le monde extérieur existe par ce qu'il est pensé, la pensée existe bien plus elle-même et en quelque sorte fait exister tout le reste. L'existence de tout est fondée sur l'Existence de la Pensée et la suppose. Le fondement est l'intelligence. Elle est la réalité même, la seule réalité absolue. L'âme alors n'est pas une chose entre les autres, c'est l'existence primitive, la pensée n'est pas une être, car elle est l'Être lui-même. Tout dépend donc de la manière dont on entend l'Existence.

Se borner au Moi est-ce se condamner au Matérialisme?

2e Débat

Si on renonce à spéculer sur l'âme substance, ne renonce-t-on pas par cela même à la distinction de l'âme et du corps et par suite à l'Immortalité de l'âme.

2 Définitions de la Spiritualité

Tout dépend de la Définition de la Spiritualité.

1e Définition de ceux qui cherchent la substance: Un être spirituel est une substance non étendue

Définitions vicieuse: Substance non étendue. À peine est-ce une définition, car tout y est négatif. En un mot on entend par là la Dualité des substances. D'abord cette thèse est

Objection 1°. La simplicité du Moi ne prouve pas celle de la substance qui le supporte.

impossible à démontrer : Qu'entend-on par substance ? Ce qui est au delà de tous les attributs, ce dont on ne sait rien sinon que cela existe. — On démontre facilement que le Moi est Simple. Exemple : la Comparaison : la faculté simplement de penser à deux choses ; mais dans l'hypothèse que nous discutons, le Moi lui même n'est qu'un problème. De ce que le Moi est simple, que peut on conclure relativement à la Substance qui le supporte. Quel rapport entre le moi et la Substance ? La démonstration suppose le passage des Phénomènes à la Substance. De plus la thèse n'a pas de sens, et on arrive à la fin de compte à la Confusion des deux Substances.

2°. Aucune distinction possible entre la Substance du Moi et celle du Corps.

Impossible de Concevoir une différence entre le quelque chose qui supporte les Phénomènes Psychologiques et le quelque chose qui supporte les Phénomènes physiques. Il n'y a rien d'un côté ni de l'autre. Aucune distinction possible.

Ainsi 1° On ne peut démontrer la Spiritualité
2° on est forcé d'avouer qu'elle n'a pas de sens.

N° 2°. Définition favorable à ceux qui se tiennent au Moi. Un être spirituel est un être pensant

Autre définition. — J'appelle existence matérielle ce qui est pensé comme objet, et existence spirituelle ce qui se pense soi-même comme sujet de la pensée. J'appelle matière l'objet, et esprit le sujet. Si on admet cette définition l'Esprit est le Moi, et la

Avantages :
1° Distinction de l'âme et du Corps évidente.

Matière le non moi, la distinction de l'âme et du Corps est évidente. Il suffit de constater que dans toute pensée il y a un sujet et un objet. Il y a opposition manifeste : ces deux termes de la pensée ne peuvent être pris l'un pour l'autre. Toute pensée met ces deux termes en présence : la négation de l'un des deux est impossible et absurde. On pourrait ainsi réfuter le Matérialisme : Je me représente mon âme, dit-il, comme un fluide. Mais le je est distinct du fluide auquel vous pensez.

2° Supériorité de la Pensée sur la Matière.

Le Sujet et l'Objet s'opposent.
Ainsi on établit la réalité égale de l'Esprit et de la Matière, et de plus la supériorité de l'Esprit sur la Matière : Ce à quoi on pense dépend de ce qui pense. S'il n'y avait pas d'esprit, il n'y aurait rien. La matière est très utile, mais non nécessaire à l'Esprit. D'où une conception simple d'un autre état où ce fantôme du monde matériel aurait disparu. Ainsi se trouve assis le Spiritualisme sur une base indestructible. En résumé, la solution sceptique et matérialiste est celle qui donne à la Psychologie la substance pour objet. La solution qui renferme la Psychologie dans l'Etude du moi est vraiment dogmatique et Spiritualiste.

Conséquences des deux solutions
Scepticisme ou Dogmatisme.

3° Conséquences.

Si l'on cherche la Substance, la Psychologie contiendra-t-elle les principes de toutes les sciences ? Si les catégories, les principes sont simplement les attributs d'un certain être particulier, de quel droit appliquerions-nous ces principes à toutes choses ?

On est sceptique, si on se regarde comme une Substance particulière. Si au contraire on met l'âme dans la pensée, dans le Moi, et on fait consister la réalité de tout le reste d'être pensé par le Moi, tout ce qui nous apparaît d'un objet est vrai puisqu'il n'a pas d'autre réalité que d'être pensé par nous. Il n'y a plus lieu de se demander si ce qui est pensé existe.

Spinozisme où Dieu conçu comme pensée absolue.

Dans l'autre système, pourquoi partir plutôt de l'âme que de quoi que ce soit pour arriver à Dieu ? Si le seul fond solide est la substance on est conduit au Spinozisme.
Si au contraire, on fait consister la réalité de l'âme dans la Pensée, si au lieu d'en faire un être parmi les autres, on en fait le fondement de tous les autres êtres, et la réalité même, alors il est clair que de la Pensée humaine on est conduit à la pensée absolue. On ne sort pas de la connaissance de l'Esprit, et on conçoit Dieu comme la pensée absolue.

Leçon II

Méthode Psychologique.

Nous avons limité l'objet de la Psychologie. Nous avons éliminé le substratum pour nous renfermer dans l'étude du moi. Comment pourrons-nous connaître l'âme, telle qu'elle apparaît à elle-même.
Pour résoudre la question de Méthode, nous allons passer en revue les deux Méthodes qui se partagent les sciences, et voir si elles conviennent à la Psychologie

Deux Méthodes. On distingue deux Méthodes : à priori ou rationnelle, à posteriori ou expérimentale : la 1re s'appliquant aux Sciences exactes ou Mathématiques, la 2e aux Sciences Physiques ou Positives. L'une des deux s'appliquerait-elle ou outre à la Psychologie ! Définissons ces Méthodes et rapprochons les de l'objet de la Psychologie.

1° Méthode à priori ses caractères. La méthode rationnelle s'appliquant aux sciences exactes, prenons des exemples dans ces sciences. On commence par définir; après avoir formé et défini les nombres, on démontre leurs propriétés. Idem en Géométrie : ainsi : engendrer certaines déterminations et découvrir les rapports qui en naissent. Cette méthode présente deux caractères : 1° Elle part d'éléments abstraits ; et par suite elle opère toujours sur l'abstrait. 2° Elle démontre tout d'une manière nécessaire. Ainsi décrite, cette méthode est-elle applicable à l'Etude de la vie intérieure.

1° D'abord dans cette étude il s'agit de quelque chose de Concret. et d'individuel. Il ne s'agit pas des Conditions auxquelles des objets réels quelconques peuvent être soumis : il s'agit d'un être particulier, 1re répugnance

2° En psychologie il s'agit d'actes libres, 2e répugnance

— Deuxième Méthode = Expérimentale : Question beaucoup plus difficile à résoudre.

Définition : Cette méthode s'applique entre autres sciences dans la psychologie. Ex. l'eau se congèle de 0° et entre en ébullition à 100°. Cette méthode opère sur des événements qui se succèdent dans le Temps. De plus elle trouve une.

liaison entre les phénomènes : elle trouve des lois : liaison supérieure au temps entre les phénomènes. Mais cette liaison est-elle contingente ou nécessaire ? Il paraît tout d'abord qu'elle soit contingente : si à 100° l'eau n'entrait pas en ébullition, il n'y aurait pas là contradiction. D'autre part, si toute liaison entre les phénomènes était contingente, nous ne nous servirions pas de ces formules : L'eau bout à telle température. Nous ne ferions pas de recherches pour établir un ordre qui n'aurait rien de fixe. Il y a donc là plus que des liaisons contingentes. Il résulte de là que nous pouvons ne pas connaître exactement les raisons de tel ou tel phénomène, mais que nous avons la conviction qu'il y a des lois, que nous ignorons, peut-être, et qui nous sont nécessaires. Le plus sûr serait de répondre que les sciences physiques ont pour objet l'enchaînement nécessaire des phénomènes extérieurs.

La méthode expérimentale cherche donc à découvrir les lois nécessaires et l'Enchaînement des phénomènes.

Est-elle applicable à la Psychologie ?

Incompatibilité :

Comparaison avec l'objet de la Psychologie

– Pouvons-nous admettre que la série des actes du moi soit soumise à la nécessité ? N'est-ce pas détruire la spontanéité dont nous avons conscience ? C'est là un premier inconvénient.

De plus la Psychologie est-elle une science de phénomènes? oui et non : en dernière analyse, son véritable objet n'est pas de connaître les phénomènes : En effet : Passons en revue les trois facultés de l'âme : Volonté : Ici le chapitre des phénomènes n'est pas long, on ne peut que définir la volonté et démontrer le libre arbitre, On ne distingue pas plusieurs sortes de volontés : on ne les distribue pas en classes. Et cela, par une Raison de sens commun : C'est que dans tous ces phénomènes il y a quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas. Ce qui change c'est la matière de la volonté, ce qui ne change pas, c'est le fait même de vouloir, de choisir. C'est pourquoi la classification des phénomènes ne jetterait aucun jour sur le fait de vouloir, mais seulement sur les circonstances extérieures de l'acte. L'acte lui-même ne demande donc aucune observation comparative. Intelligence : Il serait facile et légitime d'établir ici une théorie analogue. — En fait on distingue diverses sortes de phénomènes. Examinons le souvenir. Pour nous en faire une idée, nous n'énumérerons pas une vingtaine de souvenirs différents ; nous constaterons simplement que nous avons la faculté de nous souvenir, le souvenir donc, juger, sont-ce des phénomènes? Point. Le phénomène c'est tel ou tel jugement ou souvenir qui a sa matière particulière. La comparaison des phénomènes est donc ici inutile. — Et de plus, si je compare toutes mes percep-

ceptions différentes ; ce dont je ferais l'histoire, il n'est pas de mon âme, mais du monde extérieur. <u>La succession de mes perceptions tient uniquement au monde extérieur</u> lequel est soumis à la succession. Ici encore, il y a à savoir uniquement que je pense, et la forme que prend ma pensée par rapport à des objets différents. Le véritable étude de la pensée consiste à dégager de tous les actes particuliers ce qui est commun à tous. Ici encore la Psychologie n'est pas une science de Phénomènes.

<u>Sensibilité</u> : Ici la thèse est difficile à soutenir : comme on reconnaît que la liberté n'y a pas de part, l'idée de loi n'a rien de choquant. Nous ne voyons pas des circonstances extérieures déterminant les différents états du moi. Ici pourtant encore nous pourrons faire le départ de l'enchaînement des phénomènes extérieurs et du moi impressionné. Nous savons que nous sommes composés d'une âme et d'un corps, que les phénomènes de sensibilité sont indissolument liés à des phénomènes organiques. On peut attribuer aux états du corps les phénomènes d'Imagination et de sensation. Ne peut-on pas penser qu'ici encore, ce qui appartient proprement à l'âme se réduit à la simple puissance de sentir, et que si on ne sent passer d'une image

à un Désir, etc, cet enchaînement a sa raison dans un mécanisme corporel, extérieur au moi et dont le moi ne fait que ressentir l'influence, si bien que la raison des modifications du moi est en dehors du moi, et dans le monde extérieur.

De cette triple étude et surtout de l'Etude de la volonté il résulte que la Psychologie n'est pas une science de Phénomènes: les changements, les évolutions de phénomènes ayant leur raison hors de nous: leurs lois n'étant pas des lois Psychologiques, mais des lois Physiques. L'objet de la psychologie, c'est la puissance de sentir, penser, vouloir, chose simple que nous connaissons en détachant le sujet des phénomènes.

D'où la Méthode expérimentale inapplicable à la Psychologie parce qu'il n'y a dans la Psychologie ni nécessité, ni des Phénomènes.

Résumé

Les raisons de repousser ces deux méthodes se ramènent à celle-ci, commune et unique: l'une et l'autre sont des méthodes Objectives, propres à nous faire connaître l'objet, extérieur à nous, ce qui est pensé, ce qui est la cause de nos sensations, et nullement le Moi. Ces deux Méthodes au fond ont le même objet: les choses étendues dans l'Espace et Successives dans le temps: seulement elles les envisagent à des points de vue différents. L'une et l'autre se partagent.



: celle-ci partant du nombre ; celle-là s'y terminant. Elles sont toutes deux étrangères ~~la vie~~ à la vie intérieure de ce qui n'est pas dans l'étendue, et pas même dans le Temps.

Au lieu de Méthode objective, il faut une méthode subjective.

Le procédé de cette méthode est simplement la Réflexion : S'opposer soi, sujet pensant et voulant à tout ce qui passe, soi, être, à tout ce qui paraît : Se détacher en un mot de l'ordre des Phénomènes extérieurs, de ce qui est particulier, comme étant la part du monde extérieur.

La Psychologie serait dénaturée si on y appliquait la Méthode expérimentale ou rationnelle. La seule Méthode est la Réflexion par laquelle on se distingue soi, de ce qui est extérieur.

Leçon III.

De l'Idée de Faculté.

C'est tout un de connaître l'âme ou de connaître les facultés de l'âme. Mais il est utile de se demander d'abord ce qu'il faut entendre par faculté.

Voici à quel résultat conduit l'abus de la Méthode expérimentale en Psychologie : Par hypothèse le seul objet direct d'une étude psychologique ce sont les phénomènes. Quel sens alors peut-on attribuer au mot de faculté de l'âme ?

Deux partis à prendre :

1° Définition des positivistes. 1° Celui des positivistes qui ne veulent rien admettre en dehors et au-delà des phénomènes. Il ne se peut pas pour eux être question des facultés, ou on entendra par ce mot un groupe de phénomènes semblables.

2° Définition de l'École Écossaise. 2° Celui de l'école Écossaise et de l'École française : passer sans transition des phénomènes aux facultés en vertu d'un prétendu principe de raison analogue à celui qui nous fait passer des phénomènes aux substances. Ici on n'entend par faculté rien dont nous ayons conscience immédiate ; on entend un rapport entre la substance et les phénomènes.

Que ces deux définitions sont fausses et dangereuses. Ces deux partis ne sont pas plus satisfaisants l'un que l'autre. Le premier, le plus logique, choque ouvertement la conscience et le sens commun. De plus il conduit à des conséquences dangereuses notamment sur la question du libre arbitre. Si en effet nous ne connaissons que les phénomènes il est impossible de distinguer un fait libre d'un fait nécessité. La liberté ne se saisit que directement. L'acte libre est celui qu'on se sent produire soi-même sans contrainte. Tous les phénomènes sont sur la même ligne et pas plus libres les uns que les autres.
La doctrine conservatrice ne peut dire ce qu'elle entend par faculté, n'ayant pas d'idée claire de la substance elle n'en a pas non plus de son rapport avec les phénomènes. La conscience ne reconnait pas cette causalité interne inhérente à je ne sais quelle substance. Pour la question du libre arbitre

même conséquence : l'acte libre est encore ou la même ligne que les autres : pas de causalité directe, pas de spontanéité réfléchie : mais je ne sais quelle loi nécessaire d'émanation en vertu de laquelle les phénomènes se produisent sur la substance. On peut dire que la seconde solution est la première plus des mots qui ne disent rien.

Recherche d'une 3e Définition.

Il faut prendre un 3e Parti
Une faculté est une cause : il ne sera pas inutile de déterminer l'idée de cause et de passer en revue les différents sens du mot. Cause.

Différentes acceptions du mot Cause

Il s'emploie dans des cas assez divers.

1e Cause contingente.

1e Sens ordinaire : Le feu est cause de la chaleur. que veut-on dire ? Cela paraît clair d'abord ; mais pour le philosophe le sens s'obscurcirait tout de suite. Ce qui est certain, c'est que toutes les fois qu'on a allumé du feu quelque part, l'air ambiant s'est échauffé. Il reste simplement alors que le phénomène du feu est suivi d'un autre qui est la sensation de chaleur. Veut-on dire quelque chose de plus ? Il est difficile de s'en rendre compte. Essayera-t-on d'analyser l'idée que nous avons du feu pour en faire sortir l'idée de la chaleur ? La flamme est quelque chose de rouge et de mobile. Quel rapport y a-t-il entre quelque chose de rouge et de mobile et la chaleur ? Et cependant nous avons.

Conscience de ne pas dire quelque chose dénué de sens en disant que le feu est cause de la chaleur. C'est le cas d'admettre provisoirement une suggestion de l'esprit en vertu de quoi l'esprit lie les phénomènes par un certain rapport. Voilà un exemple de cause Contingente. Deux phénomènes étant posés et l'un se produisant, nous croyons, sans pouvoir dire pourquoi, que l'autre se produira également.

2° Cause nécessaire

2° Autre exemple : Soit un mobile venant de recevoir une impulsion et pouvant y obéir, En apercevant le mobile à un certain point de sa course, nous sommes certains qu'un instant après nous allons l'apercevoir à un point plus éloigné et en ligne droite. Nous établissons une liaison entre la présence du mobile entre un certain point et un autre point. — Ici nous y voyons un peu plus clair D'abord avons-nous besoin d'une longue expérience pour nous convaincre que le mobile doit passer du point où il est à un point plus éloigné. Est-ce que le second phénomène ne pourrait pas se déduire du premier ? Dire qu'un mobile est dans un certain point de sa course, et animé d'un certain mouvement, n'est-ce pas dire qu'un instant après il sera plus loin. N'y aurait-il pas contradiction à le nier. Ici la Causalité prend un caractère différent. Il est vrai qu'il faut supposer que le mobile conservera sa vitesse ; qu'elle ne lui sera pas enlevée miraculeusement. Ici le postulateur est plus faible. Pourvu que nous admettions la permanence des

des choses, les deux états se lient d'une manière nécessaire, ils sont homogènes, et il y a génération de l'un et de l'autre. La succession des deux états nous apparaît ici comme nécessaire. De plus ici le temps qui s'écoulera entre les deux phénomènes n'est plus indéterminé, comme là où on ne voit pas dans le premier phénomène ce qui engendre le second. Voilà donc une notion de cause supérieure à la précédente. Elle a ce caractère qu'un état doit être engendré par un précédent par un progrès continuel dans le temps. Voilà un type de causalité nécessaire.

(cause extérieure)
Causalité physique
Fusion de la cause contingente dans la cause nécessaire.
Toute cause extérieure ou mécanique est nécessaire.

Est-ce que cette causalité mécanique ne pourrait pas être le type de toute causalité dans la nature? Est-ce que notre croyance à la stabilité de la nature ne pourrait pas être au fond la croyance que tout est mécanique dans la nature? Si la chaleur est reconnue n'être autre chose qu'un mouvement, les problèmes de chaleur deviennent des problèmes de mécanique analogues à celui du mobile. Ce n'est plus une affaire d'expérience, mais de calcul. Ainsi la seconde causalité pourrait bien être la raison de la précédente.

3° Causalité éternelle et libre

3° Considérons encore la succession des phénomènes qui présente le mobile traversant les différents points de la ligne qu'il suit. Considérons un nouveau rapport celui de ces pensées successives avec moi spectateur et théâtre de ces représentations.

Il est certain que pour que ce mobile m'apparaisse en un point la condition est que je pense. Si je cessais de penser, pour moi il n'y aurait plus, ni mobile, ni point traversé par lui. Je puis donc considérer ce phénomène en tant que le tout ensemble est supporté par ma pensée. Ici nouveau rapport : ce qui fait que dans notre pensée il y a une nature et des objets. Causalité métaphysique, Différence avec la précédente : Deux caractères. Dans la cause extérieure, ce que nous considérons comme cause précède toujours dans le temps ce que nous considérons comme effet. Ici au contraire on ne peut pas dire que ma pensée est dans le temps avant les phénomènes. Car si je pouvais dans un premier instant exister sans penser, on ne voit pas pourquoi je commencerais à penser dans le second. Mon sujet pensant est contemporain de chacune de ses pensées. Mais y a-t-il un nouveau moi pour chaque phénomène ? Non, car qui est-ce qui enchaînerait et compterait même les phénomènes ? Le moi est toujours présent à tous les phénomènes sans subir soi-même aucune succession. Quelque chose qui est présent à toutes ces successions et ne les subit pas, c'est quelque chose d'éternel. Un autre caractère de cette Causalité c'est d'être libre. Si je me considère en tant que je vois, le mobile ici, et là ensuite, ma pensée n'est pas libre. Mais si je considère d'abord le moi en lui-même, par rapport à l'ensemble de tous ces phénomènes, peut-on dire qu'il y ait nécessité ? N'est-ce pas par une spontanéité absolue que la pensée se donne

(Cause intérieure) causalité métaphysique

Voir Éthique de Spinosa : Définitions de l'éternité et de la liberté

cet ensemble d'objets ? On pourrait donc dire que cette causalité est <u>éternelle</u> et <u>libre</u>. Ici nous n'avons plus aucun besoin de catégories, d'idées innées. Il n'y a dans cette causalité aucun élément étranger au fait-même dont nous avons conscience. Nous n'avons qu'à constater ce dont nous avons conscience. Cette dernière causalité ne requiert plus de postulateur.

Fusion des causalités contingent et nécessaire ou de la causalité physique dans la causalité éternelle et libre ou métaphysique

Ne pourrait-elle pas être la raison des autres causalités. Pour la causalité extérieure nous disions qu'il n'y avait à supposer que la raison qui devait nous persuader que le mobile et l'existence persisteraient. Cette permanence dans l'existence, nous en avons la raison. Elle vient de ce que l'Esprit qui est l'auteur et le théâtre des phénomènes est indéfectible, conserve et conservera toujours sa réalité et ne pourra pas ne pas se mettre toujours devant les yeux une réalité équivalente. Pour que l'esprit reste le même il faut qu'il reste toujours la même quantité de matière et de mouvement. — Descartes considérait comme une vérité nécessaire la conservation de la même quantité de mouvement dans le monde. Il y croyait disait-il, à cause de l'immutabilité divine. Si dans la nature rien ne commence ni ne finit absolument, si le mouvement se con-

serve toujours en quantité égale, ce qu'il fait, pour l'unité de la pensée que tous les phénomènes successifs dont la pensée est le théâtre soient rigoureusement liés entre eux.

Donc, de même que cette causalité mécanique pourrait bien être la raison inaperçue de la causalité contingente, de même la causalité métaphysique pourrait bien être la dernière raison de l'enchaînement mécanique des phénomènes.

A travers cette analyse des trois applications différentes du mot cause ; nous avons reconnu un rapport dont le monde extérieur ne peut nous donner aucune idée, qui n'existe pas entre deux phénomènes, mais entre l'esprit et les phénomènes dont il est le créateur et le spectateur. Voilà ce que nous appelons _faculté_.

Cette solution renferme ce qu'il y avait de satisfaisant dans celles que nous avons rejetées.

– Elle ne suppose rien, elle ne sort pas de la conscience.

Elle trouve dans la conscience l'acte même de la pensée sans lequel il n'y avait pas de conscience distincte des phénomènes

– Elle trouve un sujet substantiel. Le rapport entre le moi et les phénomènes est bien celui de substance à mode.

Nous donnons aux phénomènes une cause substantielle.

Que signifie le mot intérieur quand on parle de Psychologie.

Des Facultés de l'Âme

Leçon IV. Sujet important et difficile. La difficulté tient à ce que la division des opérations de l'âme peut être faite à deux points

5 Important puisque toute la psychologie est contenue dans ces premières difficultés du sujet.

de vue différents. Auquel faut-il se placer? faut-il en sacrifier un ou les concilier?

Historique de la question qui magno se judice quisque tuetur.

— Aujourd'hui on enseigne généralement qu'il y a trois facultés.

Cette division en trois a pour elle Cousin et Kant.

— Opinion de Descartes. 2 façons de penser: Entendement, Volonté (Sensibilité répartie entre ces deux facultés)

Mais la division en deux a pour elle toute la philosophie ancienne et moderne jusqu'à Kant. art. 32 de la première partie des principes de Descartes: (Il se servait du mot de pensée pour désigner toutes les manières d'être de l'esprit) « Toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales dont l'une consiste « à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer « par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même con- « cevoir des choses purement intelligibles ne donnent que « des façons différentes d'apercevoir. Mais désirer, avoir « de l'aversion, assurer, nier, douter sont des façons dif- « férentes de vouloir ». Nous trouvons de même la sensibilité, mais partagée entre l'entendement et la volonté. La peine et le plaisir sont confondus avec la perception des qualités du corps. Les inclinations, les passions sont comprises dans les différents modes de l'activité. Sentir pour Descartes n'est qu'une manière inférieure de penser et de vouloir.

— Opinion de Malebranche 2 façons de penser: Entendement, Volonté.

— Même opinion dans Malebranche avec division plus précise et de plus avec comparaison entre les modes de la chose pensante et ceux de la chose étendue. Deux faces de l'âme

facultés de l'âme comparées aux propriétés du corps.

Entendement et volonté répondant à deux propriétés de la Matière l'Etendue et la propriété d'être Mue. On peut comparer l'Esprit qui aperçoit un objet à la cire qui reçoit une forme, et la volonté qui se porte vers un but à un corps qui est poussé vers un lieu.

Modes de la pensée comparés aux modes de l'étendue (V. Malebr. Rech. de la V.)

De plus il y a pour ~~Malebr.~~ l'âme 2 Manières de penser comme pour la cire 2 Manières d'être façonnée. La cire peut-être rendue ronde ou carrée par une action du dehors. 1re Manière, d'autre part si on la passe au feu, sa configuration intérieure sera changée, d'un état de cohésion, elle passera à un état de fluidité : 2e Manière. ~~Selon Malebranche, les pensées pures qui n'affectent pas l'esprit peuvent être comparées aux figures extérieures de la cire, au contraire les passions qui modifient l'âme~~. Selon M. les pensées pures qui n'affectent pas l'esprit peuvent être comparées aux fig. extér. de la cire. Au contr. les passions qui le modifient peuvent être comp. aux actions qui amènent dans les corps des chang.ts de config.on intér. 2e à la Vol. Elle a pour M. une direction unique vers le Bien, comme les corps vont en ligne droite si rien ne les détourne. Dieu est cause unique, et efficace, et imprime constamment aux corps et aux esprits leur mouvement. Mais de même qu'une action qq. se exerçant sur un mobile le détourne de la ligne droite, de même les passions détournent l'âme du Bien infini.

Modes de la Vol. comparés aux modes du Mouvt

Pouvoir particulier de l'âme

Ici l'analogie ≠ cesse d'exister. L'âme en effet possède le pouvoir d'aller vers Dieu ou de s'en écarter — En ce pouvoir consiste la liberté.

Dans cette manière de concevoir les choses il retrouvons la sens. - l'opposition entre l'Ent.t et le Vol. - et formant une région inférieure, surtout dans l'Ent.me.

Chez Bossuet on retrouve l'Ent.t et la Vol.

Opinion de Bossuet - Mais ici s'établit et s'accuse une autre distinction: celle entre la région supérieure et la régio inf.e soit à l'Ent.t soit de la Vol. Division en 2 dans chacune i.e Ent.t et Vol. + manière inférieure et supérieure de penser et de vouloir. Opérations sensibles ~~i.e choses etc.~~ 3: 1° Sensation 2° intuition et passions 3° imagination lié, formant un 1er groupe de facultés dites sensitives - Facultés intellectuelles 1° Entendement 2° Volonté.

Voit-on que la psych. a fourni des plus complexes au 17e siècle.

- Opinion de Leibniz. Vous de Steuve Leibniz a cette doctrine 1° Ent.t 2° appétit. (Transition des perceptions obscures) Il distingue aussi différentes régions dans ces facult.

Opinion de Condillac. Il établit une confusion la sensation, volonté avec l'appétit. Au 18e s. on confond ce que B. avait si bien distingué, on fait rentrer le supérieur dans l'inférieur. La question des idées innées n'est que celle-ci: savoir si la connaissance est autre chose que la sensation, et la Vol. que l'appétit. -

Op. de Condillac. Intelligence = Sensation, Volonté = appétits. L'ord. intellectuel confondu avec l'ordre sensitif.

Op. de Condillac la sens.on remplace la pensée, ce qui signifie que de la faculté de connaître il ne reste que la f. de sentir et de celle de vouloir, elle doit être une fait [illegible].

Par son [illegible] jusqu'à la ph.ie fr.se sortit de cet état. M. de B. retrouva l'ordre supérieur. De plus il eut le mérite de dire ce qui fait la différence entre l'ordre pur.t sensitif et l'ordre intellectuel. Ce qui selon lui est l'apparition du moi, laquelle est liée à l'effort que nous faisons sur notre corps p. le mouvoir.

Opinion de M. de Biran. Distinction de la sensitif, pensée et de la [illegible] intellectuelle. Le dernier caractérisé par l'apparition du moi. 3e ordre supérieur à la personnalité — spirituelle.

Il insiste dans sa [illegible] beaucoup moins sur la distinction de la volonté que sur la dist. de l'intell. et de la sensation. Comme Descartes lui s'est borné peut-être à la fond.t de la vie intellectuelle, il s'est surtout occupé de montrer les rapp. de l'int. et de la vol. L'ordre intellectuel était retrouvé, et superposé de nouveau à l'ordre sensitif. A la fin de sa vie, sous l'influence de ses croyances religieuses et de la philo naissante de Cousin, il superposa à ces 2 vies une 3e dans laquelle il plaça t. ce qui est supérieur à la personnalité : le Beau, l'amour de Dieu, l'Inspiration de la Grâce. C'était la vie spirituelle. M. de B. avait retrouvé la vie animale et la vie humaine, et lui avait superposé la vie spirituelle.

Il prit ce nom [illegible] par Cousin.

M. de B. était si préoccupé de fonder la vie intellectuelle sur la base qu'il ne distinguait pas la pensée et la volonté. Dans un tel cadre, les vérités universelles et nécessaires ne trouvaient pas place. M. Cousin le lui reproche avec raison. Mais il lui reproche aussi de retrancher le [illegible] de l'intell[igen]ce : [illegible] injuste. M. Cousin a rétabli l'intell. en partie dans ses droits méconnus et en partie dans ses droits contestés. Il établit 3 facultés : 1° la volonté, 2° la pensée avec tous ses éléments, ceux que B. avait reconnus et ceux qu'il avait méconnus, avec ce qui, dans la langue de B. était classé dans la vie inférieure (sensation et imagination en tant qu'elles sont pour connaître ou reproduisent les qualités sensibles des corps. Désormais il n'est plus question d'ordre inférieur et supérieur. 3° la sensibilité reste simplement comme faculté d'être affecté de plaisir ou de peine et de désir ou haine. Cette division nouvelle a l'avantage de mettre à part une portion de la sensibilité qui ne peut se confondre avec une autre ; le plaisir et la peine. Mais son inconvénient c'est qu'elle efface les distinctions des différentes régions de l'âme, avec ses titres ~~trop~~ vagues de S. I. V. On confond ce qui est commun à l'animal et à l'h. et ce qui est propre à l'h. ; des opérations conscientes et des opérations qui ne tiennent qu'à l'organisme, comme

Opinion de Cousin

{ qui n'est plus qu'un besoin de se déterminer librement

l'imagination. Cet inconvénient est peut être plus grave que l'avantage.

Aussi tous les philos. qui ont donné un tableau des opérations de l'âme ont-ils été tous amenés à tenir compte de ces 2 préoccupations. Bouillier seul a senti qu'il fallait diviser en deux sens : d'une part d'après leurs caractères (c'est-à-dire représentation des objets ou un retour de l'âme sur eux) d'autre part d'après la manière dont les opérations s'accomplissent, avec ou sans l'intervention de la personnalité. – Les autres ont divisé exclusivt dans l'un des deux sens : Descartes, Malebranche et surtout Cousin, se st attachés aux 3 sortes de caractères — Biran ne distingue que les 3 régions.

Résumé : deux manières de diviser les opérations de l'âme : 1° d'après leurs caractères 2° — la manière dont elles s'accomplissent.

Il résulte de cet examen que la solution véritablement éclectique serait celle qui concilierait les deux pts de vue, qui reconnaîtrait à la fois la trinité fac. de Cousin et les trois vies de M. de B. en laissant de côté ce qu'il y a de théologique dans son système.

Solution éclectique.

I. Division d'après les caractères des opérations

D'abord comment est-il légitime de diviser suivant les caractères des opérations de l'âme ?

S'il on procède empiriquement et en partant des phénomènes qui tombent sous l'observation, on est libre de donner la subdivision d'autant de facultés qu'on veut, sans avoir besoin de montrer une liaison entre elles. — Si au contraire on fait consister la

Nécessité de maintenir l'unité de l'âme : l'âme c'est la pensée

[...]cité de l'âme dans le moi, il est impossible d'admettre des fac. radicalement hétérogènes, puisqu'il faudrait autant de moi que de facultés. Il s'ensuit que les facultés se réduisent à l'unité et que s'il y a lieu d'en reconnaître plusieurs elles seront la décomposition naturelle d'un acte unique. Or l'acte unique dans la pensée. Descartes disait que l'âme est une chose qui pense, il est plus exact de dire que l'âme est la pensée. Mais cette opération unique qui consiste pour l'âme à se donner un objet, c'est la nature, présente plusieurs faces qui se détermineront par son unité. Pour penser, il faut se mettre devant soi qq. ch. de déterminé, c.à.d. à qq. ch. de matériel, d'étendu. La connaissance que nous avons de notre pensée n'existe que quand nous l'opposons à son objet. L'acte intellectuel suppose la fécondité de l'esprit, partage. il tend à prendre cons. de lui-même, étendant devant un objet déterminé, matériel, étendu, à l'aide duquel il prend cons. de lui-même. D'où 2 choses 1° Fécondité de l'esprit

2° Produit déterminé auquel il s'oppose.

A ces 2 éléments s'en ajoute nécessairement un 3e 3° l'esprit qui à l'aide de l'objet déterminé, jouit de ce résultat, en est heureux.

Le bonheur de l'esprit vient de ce qu'il peut lui-même être connu être pensant, de ce que l'objet de sa pensée lui permet d'agir, et d'entièrement le rend distinct et plein de réalité. Ainsi 1° Produire l'objet 2° Prendre connaissance de l'objet, 3° jouir de l'objet.

Cette division est constatée par l'expérience dans les opérations supérieures : par ex. les ph. mathématiciens. Dans les actes les plus vulgaires de la vie nous trouvons les trois éléments : Nous voulons, notre vol. tend à se donner certains objets de pensée, et, ces objets mis devant nos yeux, nous jouissons de nous être mis dans cet état que nous souhaitions. Ainsi 1° tendance à se mettre dans un état. 2° Conscience de cet état 3° jouissance ou souffrance par suite de cet état — Et ainsi le plaisir est le stimulant qui pousse l'âme à chercher de nv. objets de pensée. C'est un cercle qui s'ouvre et qui se referme continuellement — D'où la division activité, pensée, sensibilité, (cette dernière signifiant exclusivement peine ou plaisir) est constatée par l'expérience et peut être démontrée à priori. Voilà la division statique.

II Division d'après le mode d'opérations. Passons à celle des régions de l'âme.

Tous les états dans lesquels l'esprit peut se trouver présentent-ils la même dignité ? Jamais

reconnaître un par un ..., mais tous, soit animaux,
humains, dit-on, B. se pose souvent cette question.
N'y aurait-il pas sentir, imaginer, sans savoir qu'on
1° Vie animale, sans Csce et liberté — sent, qu'on imagine, c.à.d. sans être capable de dis-
tinguer ses rapports de sensation à une cause extér.
et spéculer sur cette cause? L'h. éveillé à propos
d'une sensation peut tjs distinguer **soi** qui l'éprouve
et un **objet extérieur** qui la cause. Se peut-il que
la sensation et l'imagination existent sans que l'être
qui les éprouve en distingue et les rapporte à un objet extérieur

Il y a présomption p. l'affirmative. Car si la
sensation est inséparable ~~de la~~ de la Csce, on doit
retrancher à toutes les bêtes la sensibilité, ou en leur
accordant la sensibilité il faut leur accorder en m. temps
la claire perception du monde extérieur et d'elles-mêmes,
la personnalité. Comme nous ne pouvons leur reconnaître
la personnalité, et que nous sommes forcés de leur reconnaître
des sensations et des images, nous sommes forcés d'admettre
qu'il peut y avoir les unes sans personnalité.

De plus nous pouvons, dit B., nous en assurer
individuellement. Dans le rêve, par exemple, la S.
l'Im. ont subsisté, bien qu'il n'y ait pas de moi,
d'opposition d'un sujet à la cause extérieure de la S.
Conscience et liberté absentes. Aussi un 1er état,

sans conscience ni liberté ; état où la distinction entre
le sujet et l'objet est en qq. sorte implicite, et bien
que l'être qui sent, sent purement et simplement,
sans dire je ; c'est ainsi la la vie animale.

2e Vie humaine (conscience et liberté) — Le 2e état est celui de la personnalité où chacun
de nous se considère comme un être réel et individuel, et trouve
en dehors de lui des êtres également réels, qu'il s'oppose.
Dans cet état, il y a conscience et par suite liberté. Car
sitôt que je prends conscience de moi, j'agis avec connaissance
réflexion, en établissant volontairement un rapport entre une
fin que je poursuis et des moyens pour l'atteindre. État
imparfait encore car je n'ai pas encore une connaissance claire
de l'objet extérieur et si je règle ma conduite, c'est
au moyen d'un bien extérieur que je n'atteindrai qu'en
me conformant aux lois de la nature.

3e Vie divine. — Vie au dessus de la personnalité. Dans la vie du
savant, de l'artiste, de l'homme vertueux se trouve une opp.
du sujet et de l'objet. Le propre de la spéculation
scientifique est d'être impersonnelle. Ce qui agit dans
l'esprit pur, tel qu'il agit chez tel ou tel savant,
... par ex. plus de distinction d'H. et H. ;
de même dans la contemplation esthétique et dans
la pratique pure du devoir. Il y a là aussi plus
que la liberté proprement dite. Il n'y a plus, ici,
de fin extérieure, partant plus de moyens auxquels
l'âme soit astreinte ; il n'y a même plus de fin.

c'est la félicité désintéressée de la pure contemplation, c'est la possession désintéressée de l'esprit à lui.

Donc reconn. 3 fac. : activité intellig. sensib.
ou 3 modes : { le 1. inférieur de l'ame ; le 2. caractérisé par — ; le 3. supérieur

VIe Leçon

De la faculté motrice

Nous avons reconnu 3 facultés, mais n'y en a-t-il que 3 ? Ce nombre n'est pas contesté ; il y a surtout une F. qui figure invariablement sur la liste de ceux qui en reconn. plus de 3. M. Garnier notamment a consacré un livre entier à la F. M. ... On pourrait aussi citer M. qq. ...

1° thèse, M. le ... de M. de B.
p. p. Cousin.

Op. de M. Garnier et M. de Biran.

le pv. d'imprimer le mvt au corps est le fondement de la psychologie. Différence pourtant : pr M. G. la F. M. est bien le pv. qu'a l'âme de mouvoir le corps. Point de vue objectif — M. de B. raisonne à un pt de vue purement subjectif : il veut dire seulement que l'âme, par l'effort, phén. de conscience, détermine un autre phén. de conscience, de sorte que l'on ne sort pas de la Cce.

A quoi se ramène le problème.

La fac. Mce n'est niée par personne, mais faut-il la faire rentrer dans l'une des 3 autres, ou bien la distinguer. M. G. montre facilement qu'elle ne peut se confondre avec la Sens. l'intel. ni la Vol. Vr la seule question est de savoir si la F. M. existe ou si elle existe il faudra la mettre à part, car elle non plus les F. que nous avons reconnues surtout dans l'âme, ...

la F. M. serait un ph. psych. produisant un ph. phys.

La F. M. existe-t-elle.

I Argts en faveur de l'existce de la F. M. — On peut donner en faveur de son existence des raisons décisives.

I. D'abord l'autorité du sens commun. Le sens

1. Le sens commun. deux choses également certaines, qu'on a un corps et qu'on ~~remue~~ ce corps. Le rapport de l'âme et du c. soit dans la direction soit dans ce fait du mouvt volont. sont égalt attestés par la Cscce. Les hypothèses de Malebranche, Cudworth etc. sont ridicules aux yeux de la foule

2 – Le langage. Le langage le prouve aussi. Nous disons je marche. Nous disons je pense. Nous établissons entre les ph. de marcher et le moi, le même rapport qu'entre les ph. de penser et le moi. le même rapport qu'entre le phénomène de penser et le moi

3º L'analyse du fait de conscience. En analysant le phénomène de conscience nous y trouvons le fondement de cette croyance du sens commun. Les philosophes qui nient l'idée de cause (Hume) dénaturent le phénomène. Nous éprouvons disent-ils que nous désirons, puis nous percevons par les sens que nos organes se déplacent. Mais entre le mouvement des organes et la volition, il n'y a pas rapport de cause à effet. Cette analyse est inexacte. Il est faux que nous désirions simplement mouvoir notre corps, et que nous percevions simplement par nos sens extérieurs le mouvement qui s'accomplit dans notre corps

1º On peut souhaiter des choses impossibles ou même possibles, mais le souhait ne suffit pas pour opérer le mouvement.

Il faut l'effort. Et cet effort est une autre chose que vouloir. L'action ne commence qu'avec le mouvement volontaire. 2° Avant d'apercevoir par les yeux le mouvement de notre corps dans l'espace, nous percevons par un autre sens la résistance musculaire. — Ainsi, au lieu de deux termes sans aucun rapport, les deux termes sont inséparables et tellement inséparables que les deux éléments perdent toute signification dès qu'on essaye de les séparer. Il y a là conscience immédiate de la liaison de cause à effet entre la résolution et le mouvement.

— On peut ajouter que nous avons conscience de l'intensité de l'effort. Non seulement nous sentons notre effort, mais nous le mesurons. Ce qui suppose que nous mesurons l'intensité de notre effort, c'est que nous sommes capables de lancer un poids déterminé à une distance déterminée. — Enfin ce n'est que là que nous trouvons l'idée de force et l'idée de force est le fondement de la mécanique et de la physique toute entière.

Force et mouvement sont choses différentes. Si un corps va deux fois plus vite qu'un autre, il ira 4 fois plus loin. La force ici se représente par 4 tandis que le mouvement se représente par deux.

Sans l'idée de force, nous n'aurions plus la raison du mouvement. Le mouvement deviendra une série d'apparences que rien ne reliera entre elles.

C'est la force qui est la réalité dont le mouvement est le phénomène.

11. Arguments contre la faculté motrice. Ce chacune de ces raisons on peut en opposer d'autres égales en valeur.

– 1. autorité des gds philosophes. À l'autorité du sens commun nous opposons celle de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz. On considère ces hommes là comme des hommes de génie et on ne tient compte de ce qu'ils ont dit, on leur sait gré d'avoir dit qu'il y avait quelque chose au dessus des sens et toutes leurs théories originales on les traite de billevesées. Le mécanisme de Descartes, la vision en Dieu de Malebranche, la spontanéité des Monades de Leibniz, les causes occasionnelles : contes que tout cela.

On dit il est vrai, qu'ils ne connaissaient pas la véritable méthode : Il est encore fort singulier qu'en spéculant sur la Méthode, même Descartes ne se soit pas aperçu qu'il faut observer la réalité. Quant que des personnages comme ceux là nient l'action de l'âme sur le corps, il faut qu'il y ait des raisons

– 2° Impossibilité de concevoir l'action d'un esprit sur un corps. Est-il possible de concevoir l'action d'un esprit sur un corps ! Une pensée imprimant un mouvement à une masse étendue ? De deux choses l'une : Ou bien communiquera le mouvement d'une manière mécanique. Elle résidera dans une partie du cerveau et agira par impulsion sur les organes : Alors elle est corporelle. – Si l'on veut qu'elle imprime le mouvement à un corps sans être corporelle, je demande de quelle manière. C'est un changement d'état dans le corps dont on ne peut rendre compte : on dit qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait contact entre les molécules pour qu'elles reçoivent un mouv.

vement, puisque les physiciens affirment qu'entre les molécules il y a des vides. Cela n'a rien à faire ici : toujours l'action a-t-elle lieu de l'homogène à l'homogène. Dans un corps animé de mouvement on peut trouver la raison du mouvement imprimé à un autre corps.

3° Dans le cas de communication du mouvement d'un esprit à un corps plus de rapport déterminé entre ce qui imprime le mouvement et ce qui le reçoit.

Dans le cas de la communication du mouvement d'un corps à un autre, il y a transmission d'une quantité déterminée de mouvement. S'il s'agit d'un esprit opérant sur un corps, comme rien dans l'esprit ne ressemble à une quantité de mouvement, il n'y a plus de rapport entre ce qui imprime le mouvement et ce qui le reçoit. Leibniz demande si c'est l'esprit qui meut le corps pourquoi ne sautons nous pas jusqu'à la lune. L'action d'un esprit sur un corps est nécessairement indéfinie.

Une pensée ne contient aucune quantité déterminée de vitesse, il n'y a pas de raison, si elle en contient un peu pour qu'elle n'en contienne pas infiniment. Or est-il que nous imprimons à notre corps une quantité de mouvement déterminée. Il arrive même que nous nous fatiguions. S'il y a fatigue, c'est qu'il y a un réservoir de force, n'en contenant qu'une certaine quantité.

4° Si l'esprit communique le mouvt. à la matière, pas de science possible

Il est donc impossible 1° qu'un esprit meuve un corps 2° qu'il lui donne une quantité de mouvement déterminée. De plus : si on accorde que les esprits peuvent influer sur le monde physique, il faut renoncer à la science à l'étude des lois de la nature. Le fondement de cette étude est.

en effet que le mouvement reste identique à lui-même en quantité et en direction. L'ordre de la nature est la continuité du mouvement. Si le contraire peut arriver

Omnia jam fiunt, fieri quae posse negabam

Leibniz compare Dieu à un géomètre qui résout toujours ce problème : Étant donné a un monde dans un état, quel a été son état antérieur et quel sera son état postérieur. — S'il y avait dans la nature des puissances originales de changer la direction, il n'y aurait plus un seul monde, mais autant que de puissances du mouvement. Ainsi la quantité de force ne change pas.

Valeur comparative des deux thèses.

La balance est égale entre les deux thèses.

Il est évident que nous avons la force motrice

Il est évident que l'action d'un esprit sur un corps n'a aucune espèce de sens.

Cause de la Contradiction apparente.

Or, il ne peut pas exister de contradiction. — S'il y en a une ici, elle ne peut être que apparente. Le débat ne porte pas des deux côtés sur le même point.

Termes véritables de la première thèse

Maine de Biran ne dit pas : il y a deux substances, l'une pensante et l'autre étendue, et la première imprime le mouvement à l'autre. Il dit : J'ai conscience de faire un effort et d'éprouver de la résistance. Voici la première thèse.

D'autre part nous avons nié que de deux substances, l'une pensante, l'autre étendue l'une puisse agir sur l'autre. Or ces deux thèses ne sont pas contradictoires.

La conscience affirme que nous faisons un effort et éprouvons de la résistance. La raison affirme qu'une substance pensante ne peut agir

sur une substance étendue. Difficulté, mais non contradiction.

III. Tentative de Solution.

– Comparaison de la perception et du mouvement.

Nous allons établir une comparaison entre deux ordres de phénomènes qui semblent passer de l'âme au Corps, et du corps à l'âme : 1° la Perception, 2° le Mouvement. Ces deux phénomènes en outre présentent chacun 3 degrés et nous ne les attribuons pas également à l'âme et au Corps dans ces différents degrés.

1° Perception : 3 degrés

Sensibilité organique

Leibniz distinguait 3 ordres de perceptions : 1° Perception de la lumière sur la rétine, des liquides qui circulent dans notre Corps, etc. Perception accompagnée au nom de Sentiment conscient suivant les États. Il est vraisemblable que le sentiment est très faible dans le cas de bonne santé, et devient plus fort quand il y a désordre : Sensibilité Organique.

Sensibilité animale

2° Sensibilité animale : celle qui a lieu lorsque l'Impression reçue sur une partie déterminée du Corps est transmise jusqu'au cerveau. C'est ce qui a lieu pour les impressions qui frappent les organes des sens – Conscience claire, Sensation suivant Leibniz.

Perception accompagnée de conscience claire et de connaissance de l'objet.

3. Perception accompagnée d'une conscience claire, de connaissance de la distance de l'objet, etc.

2. Mouvement : 3 degrés

Mouvement organique

– Dans le mouvement : 3 degrés correspondants.

1° Lorsque certaines parties intérieures de nos organes (peau, estomac) sont irritées, elles entrent en mouvement, et nous n'en avons ni la conscience ni l'initiative.

Ces mouvements semblent avoir leur source dans l'organe même : Mouvements organiques

Mouvement animal

2°: Mouvements qu'exécute l'animal à la vue d'une proie ou d'autre chose dont le caractère physiologique et que le cerveau en prend l'initiative —— psychologie —— Nous avons conscience d'en prendre l'initiative sans réflexion toutefois. La nature a laissé peu de place chez nous à ces mouvements. Nous avons lieu de croire que c'est ainsi qu'agissent les animaux. Ici le cerveau lui-même n'entre en actions que sous l'influence d'un autre système nerveux. : Mouvement animal

Mouvement volontaire et réfléchi

3°: Mouvement volontaire et réfléchi, quand nous apercevons l'objet, que nous avons conscience des moyens à employer pour l'atteindre.

Quel rôle nous attribuons à l'âme dans ces différents phénomènes?

Quand il s'agit de la sensation et du mouvement purement organiques, on ne les met guère sur le compte de l'âme et parfois le phénomène est ici ordinairement purement physiologique. Dans certains cas pourtant il apparaît nettement comme étant en même temps psychologique. Nous pouvons donc penser qu'il est toujours physiologique dans une certaine mesure. — Pour les phénomènes mitoyens il paraît difficile de soutenir que tout cela se passe dans l'âme. D'un autre côté on ne peut dire que le phénomène soit purement physiologique. Il y a donc ici deux choses parallèles qui s'accompagnent sans se confondre. Pour la conscience il y a sensation, pour le corps il y a mouvement. Dans le 3°: cas la perception a ses conditions organiques, et cependant le phénomène est incontestablement psychologique. Ne serait-il pas possible que le mouvement animal fût déterm-

à la fois psychologique et physiologique, et que de même dans le mouvement volontaire ce fût un jeu des organes d'une manière correspondante à la détermination. Il ne faudrait pas chercher un passage de l'un à l'autre mais retrouver dans l'un, sous forme de conscience de sentiment ce qu'on trouve dans l'autre sous forme de conscience de mouvement. C'est là le vrai sens de la théorie de Leibniz. La conscience des mouvements serait la traduction de la conscience du sentiment en langage physiologique. C'est le vrai sens de l'harmonie préétablie de Leibniz.

Partie I. Vie Sensitive

VI Leçon

= En quoi consiste la vie sensitive
Vivit, et est vitaa nescius ipse sua

Des limites de la Conscience (de ce qui est au-delà)

(Possibilité de la vie purement sensitive)

Nous commençons par l'étude de la vie sensitive qui s'accomplit sans conscience. Nous connaissons un état dans lequel se trouvent et sont distingués les 3 Eléments de la pensée. Moi qui perçois, l'objet de ma perception, l'impression pénible ou agréable que fait l'objet sur le sujet. Existe-t-il un état dans lequel le sujet et l'objet au lieu de s'opposer, se pénètreraient en quelque sorte, si bien que leur distinction ne serait plus qu'implicite, virtuelle?

2 objections contre cette étude
Réponse à ces objections

2. objections contre la possibilité et l'étude d'un pareil état.

I. S'il n'y a de réel que le moi, comment parler de phénomène psychologique sans le moi. _ Lorsque nous désir

que le substratum était une chimère, nous voulions exclure uniquement ce qui serait sans activité, supportant simplement les phénomènes. De ce que toute la réalité consiste dans la pensée il ne s'ensuit pas que la distinction expresse du moi et du non moi soit la condition de cette réalité.

Faut-il renvoyer cette étude à la Physiologie? Oui, pour tout ce qui est inférieur à la Personnalité, et la Physiologie s'en empare d'elle même.

On pourrait proposer ce partage. Nous appelons psychologiques tous les phénomènes qui à un degré même très faible, sont pensée sensation, affection, tous les phénomènes intérieurs. — Ce qui appartiendrait à la Physiologie ce serait la traduction en ph. soumis aux conditions de l'espace des ph. psych. La physiol. ainsi pourrait s'élever jq. aux régions les plus élevées de la psych. On aurait ainsi deux sc. d'égale étendue et parallèles

II. En admettant qu'il existe des ph. intérieurs sans csc. comment les étudier? Ils paraissent inaccessibles par le dedans et par le dehors. Mais peut-être peut on voir les choses indirectement. Dans le mde. extérieur il y a bien des choses invisibles qu'on finit par découvrir. D'abord celles qu'on ne peut voir qu'avec une grande attention. Puis des choses qu'on voit indirect., comme son propre visage. Enfin là où l'expérience n'a plus de prise le raist. intervient. Il en sera de même

pour l'étude de l'âme. Il y aura des Ph. qu'on pourra voir avec beaucoup d'attention ; d'autres, ceux du rêve par exemple, qu'on pourra voir par la trace qu'ils auront laissée ; d'autres enfin qui, absol.t inconsc.ts, ne relèveront des phé. esct.

Au dessous de la région de la Csc. nous allons trouver un ordre de régions qui ne sont pas abs.t hors de sa portée.

Crit.re des petites perception relatives :
1 { 1°. aux objets extérieurs
{ 2°. à nos organes

§ 1. Faits qui les prouvent

1° Possibilité par l'attention de rendre distinctes les perceptions confuses.

Dans Leibnitz il est souvent question des petites perceptions (celles dont on n'a pas Csc.). Dans Jouffroy (mélanges) il y a deux pages contre l'esprit positif. Pour l'esprit positif, dans un arbre il n'y a qu'un tronc et des branches, les feuilles s.t dejà de la spéculation. — Il y a dans une ville quantité de bruits qu'on n'entend pas le jour, et qu'on entend le soir. Alors les petites perceptions paraissent grosses parce qu'elles ne s.t plus étouffées par de plus grosses. Dans une réunion nombreuse on peut suivre une conversation sans s'occuper des autres qu'on entend pourtant aussi bien. Il y a des personnes qui peuvent travailler au milieu du bruit. On peut se rendre insensible à des perceptions ; l'attention peut rendre distinctes des perceptions qui étaient confuses.

2. Les souffrances sont ce qu'il y a de plus là. On prétend que Pascal perdit le sentiment du mal de dent lorsqu'il était mis à chercher un problème de mathématiques

qui avait vu sur un journal tenu par un enfant. Exemple de Campanella. —— Il y a des perceptions délicates et même fortes qui peuvent suivant le degré d'attention être ou non aperçues par la Csc.

2° possibilité de décomposer des séries de perceptions. Nouvel ordre de considérations. Nous voyons une prairie aux mille couleurs ; elles nous semblent chatoyantes ; mais quelles étaient ces couleurs, nous l'ignorons. Nous les avons pourtant perçues puisque leur perception nous a plu. Un homme au bord de la mer, dit L., entend un gros murmure, or ce n'est autre chose que le bruit de chaque vague. Il dépend de l'exercice de décomposer plus rapidement ces séries de petites perceptions. On peut arriver à démontrer l'existence de ces petites perceptions comme éléments intégrants des grandes. —— L'objet de pr. est étendu. (les odeurs, les saveurs, les sons, ne sont pas des objets proprement dits.) D'autre part c'est un fait d'expérience que les sens ne peuvent percevoir distinctement et avec une Csc. expresse que des points indivisibles. A mesure que l'on regarde avec plus d'attention, le point perçu se circonscrit. Or une portion d'espace indivisible n'existe. Comment donc faisons-nous pour voir les objets? Il est de fait que nous n'apercevons un objet étendu qu'en le parcourant des yeux. Et il ne peut en être autrement. Qui dit étendue dit partes extra partes. Donc il est évident de fait et à priori que nous ne percevons un objet que par la synthèse des parties. On définit qqfois la ligne la trace d'un point qui se meut dans l'Espace. Définition exacte.

partes extra partes, dit L. pour les molécules des corps.

Si le point par lequel je commence ne laissait pas de
trace pendant que je continue à percevoir les autres, il n'y
1 aurait pas de perception d'ensemble. — Il faut que l'œil
— continue à percevoir les objets sur lesquels il n'est plus
fixé. — Dans les petites p. sans vêtement et les tissus
des grandes : les grandes ne font que circonscrire le champ
des petites.

3. <u>Possibilité de retrouver par le souvenir des perceptions dont nous n'avions pas Csc.</u>

Nouvel ordre de considérations, tiré du souvenir. On voit les pensées
que nous avons, et d'où viennent celles que nous avons. Que
1 deviennent nos pensées entre deux moments où nous en
avons Csc. ? C'est la même p. qui est tj. actuellement
dans l'âme et qui tantôt descend dans l'ordre qui est
au dessous, tantôt remonte dans la Csc. Comment
en effet une perception peut-elle se revenir. Faut-il
admettre une pr. d'idée. Cela ne sera pas philosophique.
On peut dire qu'il reste une trace dans le cerveau. Oui,
mais il s'agit de savoir ce qui est dans l'esprit [illegible].
D'ailleurs les souvenirs qui nous reviennent distincts sont
déjà très avant cela à l'état obscur autour de la Csc.
En parlant, on sent les mots monter de la sphère inférieure
dans celle de la Csc. De plus le souvenir s'explique par
2. l'association des idées, laquelle n'aurait pas de sens si
les idées n'existaient pas déjà dans le sujet pensant.
La persistance des souvenirs est nécessaire pour expliquer

l'identité personnelle et la manière dont elle se détermine. Le passé est présent dans la Csc. sous la forme de petites p. Sans cela l'identité personnelle ne serait rien. Elle ne peut exister qu'autant que la Csc. enveloppe le passé aussi bien que le présent. Il faut qu'il y ait un fond d'anciennes perceptions sur lequel viennent se poser les nouvelles. C'est aussi par là que s'expliquent ces déterminations subites qu'il [illegible] faudrait longtemps pour préparer.

Hypothèse perceptions relatives à la vie organique

Ces perceptions là sont celles dont on peut avoir la Cs. Mais examinons ce qui ne tombe presque jamais sous l'œil de la Csc. les sensations de la vie organique, qq chose dans le sujet surtout qui répond même à la vie sensitive et végétative.

1e raisonnement. On peut dire a priori : s'il y a dans un corps vivant des points auxquels ne réponde aucune sensation, ce sont des points morts dans un corps vivant. Nous ne [illegible] pas dire que ces points soient actifs. Il n'y a organisme vivant que là où il y a sensation. Le corps qui est vivant est au moins celui qui peut sentir et qui [illegible] sentir. Mais qq chose d'absolument insensible peut-il subitement devenir sensible, ce serait une véritable création. —— L'expérience

2e expérience. ici parle comme la raison. Les organes de la vie végétative peuvent dans certains cas entrer dans le domaine

de la Csc. comme dans la douleur. Ns jamais
ns n'avons csc. de la douleur comme commençant
1 absolt. Ns la sentons passer de l'état de sensation
insensible à l'état de sensation sentie. Il y a de
plus le phé. appelé par M. de Biran réfraction morale :
chaqnt qui éprouvent nos pensées distinctes en traversant
cette masse d'impressions organiques qui altèrent, en s'y
mêlant, nos pensées les plus claires sans que ns en ayons csc.
pleinement. Pourquoi sommes-ns de bonne ou de mauvaise
1 humeur ? C'est l'état des organes de la vie végétative qui
influe d'une manière inaperçue sur la csc. Une idée de plus
peut s'associer à plusieurs. ~~Qu'est~~ ce qui détermine ~~de~~ le
cours de ns imagination ? Ce qui constitue la partie de
la rêverie, c'est le lot des perceptions organiques.
Le rêve est une preuve manifeste de l'influence des organes
sur le cours de l'imagination. Enfin c'est le mélange
de ces impressions organiques et des perceptions sans
csc. qui constitue le caractère.

L'habitude, procède des deux ordres de petites perc.

Il y a enfin un phé. qui ns permet de descendre
tous les échelons de la pensée, l'habitude. Elle rend la
pensée et les mouvt plus faciles, et cela parce qu'au lieu
2 d'être délibérés et l'objet d'une csc. expresse, la pensée et le
mouvt sont descendus au ~~rang~~ descendent au [illegible] spontané !
Quelle est elle profonde, cette définition d'Aristote :

L'habitude est une seconde nature. La nature c'est le dessous sur lequel pose la personnalité. L'habitude dégrade les actes personnels et les fait descendre jusqu'à la ~~nature~~ M Leibnitz

M. de Biran (Cousin) t. II. 157-174. Divers signes auxquels on peut reconnaître un état purement affectif.

t. I. p. 461 Des habitudes morales.

Alb. Lemoine. Du sommeil.

L'aliéné ~~devant~~ la méd. et la société.

VIIe Leçon

— Du rêve et de la folie —

Réalité de la vie purement sensitive (M. F. n'admet pas d'état purt. sensitif)

C'est la suite de la preuve de la vie purement sensitive. Nous en avons déjà prouvé la possibilité. Nous allons établir l'existence dans ~~tt~~ certains hommes et dans tt. les h.

La liste de ces états est très longue. Il y a d'abord la simple rêverie de l'h. éveillé qui n'est pas le som. et qui pourtant peut le faire parler à une personne imaginaire.

1. Faits. Liste des états pur. sensitifs

— Il y a ensuite l'hallucination hypnagogique, qui précède le sommeil, où on aperçoit des objets avec une grande netteté. — Puis le rêve proprement dit, où le sentiment de la réalité extérieure a complètement disparu. Le rêve a différents degrés : et ya le rêve vague et le rêve lucide. ... Exagérez le rêve lucide et

imaginez que le cerveau lorsque non seulement les lèvres mais les membres, et vous aurez le somnambulisme — Puis le délire de la fièvre, supposant un état organique très caractérisé. — Enfin le délire durable de la folie (hallucination et désordre d'idées) (on pourrait ajouter l'ivresse à tous ses degrés).

Folie, ses formes. Idiotisme, intelligence point développée. Manie, surexcitation et désordre de l'imagination et des appétits. Monomanie, manie systématisée, raisonnée et concentrée sur certains objets. Un livre de Lemoine sur les aliénés. Despine, psychologie naturelle (Savoy).

Caractères de ces états physiologiques.

Quels sont ces délires si très nombreux ; les ont évidemment leur [illegible] dans l'organisme. — La science n'a pas encore des notions bien exactes là-dessus. Il y a deux circonstances seulement qui paraissent bien établies : Réunion de l'hyperesthésie et de l'anesthésie (excès et défaut de la sensibilité.)

— Le rêve présente ce caractère qq. faiblement.

— L'hyperesthésie est manifeste chez l'h. qui va s'endormir. Les deux ph. s'accentuent dans le sommeil. Le dormeur ne voit ni n'entend. — D'autre part le cerveau est dans une excitation très grande : puisqu'il y représente les objets avec une vivacité beaucoup plus grande que pendant la veille. De plus la sensibilité peut se réveiller dans certains sens avec une grande intensité : ainsi la pesanteur de l'estomac peut devenir très intense. — Enfin les sensations sont dénaturées et exagérées.

2 — L'hyperesthésie du somnambule est encore plus grande : il ne sent pas une piqûre, un coup, mais il a une sensibilité très grande pour tout ce qui touche à son rêve. — De plus

on a vu des somnambules lire avec une lumière tout à fait insuffisant pour l'h. éveillé. On pourra persuader à un somnambule qu'il boit telle ou telle liqueur, quand il boit de l'eau pure.

— L'hyperesthésie est égal. évidente dans la folie: elle confond entier.t l'imaginaire avec le réel. Altération du sent. de ses propres organes. On sent ses propres organes rapetissés ou grossis. (Et cela n'arrive pas que dans la folie) Il y a des fous qui croient avoir un corps de verre. D'autres se croient dans l'eau. Un fou croyait avoir une excroissance sur la tête. On fit semblant de la lui couper, et il ressentit une douleur.

Caract. des psychologiques de ces états. — Ainsi diminution et excès de sensibilité; de plus substitution d'objets imaginaires aux objets réels.

Cette illusion offre 3 degrés: 1° Dans la rêverie les objets réels font place pour un moment, à des objets imaginaires. 2° dans le songe où l'on perçoit des objets imaginaires à la place d'objets réels. 3° Dans la folie où en percevant des objets réels, on les dénature en y mêlant des objets imaginaires.

Le sommeil est un état intermédiaire que la veille commence et termine.

— Résumé. — Ainsi, une série d'états sans personnalité:
Caract. phys.: Exaltation de la sensibilité du cerveau et même des extrémités
Caract. psych.: Substitution progressive des perceptions imaginaires aux ~~tous~~ perceptions réelles.

II Explication.

Voilà les faits qu'il s'agit d'expliquer.

L'h. qui rêve c.à.d. qui substitue des perceptions imaginaires aux perceptions réelles, cesse-t-il, le peut-il, c.-à-d. perd-il le sent.t de sa personnalité ? On peut a priori répondre que non. — A quelle condition a-t-on csc de soi.

1 Dans cette vie où l'imagination remplace le réel, l'homme perd-il, sa personnalité subsiste-t-elle ?

Point de Conscience sans l'opposition du Non-moi.

Q.d on a csc de son moi, a-t-on csc de son moi comme d'un certain objet de perception distinct des objets extérieurs ? La csc. pourrait-elle s'exercer seule, ou bien n'est-elle qu'une circonstance des autres fonctions intellectuelles, et partic.t de la perception du monde extérieur, [pourrait-elle s'exercer en l'absence de ces fonctions] ? Nous sommes portés à dire oui. Cela tient à ce que l'imagination nous rend matérialistes, et se figure l'âme comme un objet qui a ses propriétés, et qu'il connaît à peu près comme les autres. De cette manière on ne distingue pas l'âme du corps. Dès qu'elle est une chose qui se perçoit elle est une chose comme les autres. Apercevons nous autre chose que le seul fait de penser ou de percevoir ? La seule chose qui m'apprenne que je suis c'est que je pense à certaines choses et ce qui me distingue de mon voisin, c'est que j'ai telle et telle perception. Concluons donc qu'il n'y a point de conscience du moi séparé de la perception du non-moi. Le moi est donc un élément de la connaissance des choses extérieures et non un objet particulier de connaissance. Pas de moi sans la connaissance du non-moi

2 Point de pensée sans que les perceptions soient liées par des rapports [illegible]

Mais qu'est-ce que penser à un objet extérieur ? Suffit-il pour le penser de se le représenter ? L'imagination répond oui, et c'est pour cela qu'on ne veut pas admettre que les animaux ne pensent pas.

Mais l'Imagination a tort (V. Kant): Il y a dit Kant, 2 choses distinctes dans la connaissance. Il faut d'abord que quelque chose d'étr[anger] qui se présente à nous, qu'un objet nous soit donné dans le temps et dans l'espace. Cela ne suffit pas. — Nous commençons à penser quand nous lions nos perceptions entre elles, quand nous ne voyons plus des objets flottants sans unité, mais quand ces objets s'organisent, c. à d. deviennent [illegible], quand nous supposons entre ces événements des rapports de cause à effet. Ainsi l'homme qui peut soumettre les choses qu'il perçoit à des lois. C'est ce qui constitue la pensée; ôtez les lois, plus de pensées; ôtez les pensées, plus de moi. Nous ne découvrons l'unité de notre esprit, qu'à la condition que les états nous apparaissent comme liés entre eux et formant une unité. De ici à priori, celui qui a perdu la dist[inction] du vrai et du faux et la faculté d'enchaîner [illegible] ses perceptions suivant les lois de la nature, a perdu le sentiment de sa personnalité —— Voilà la réponse à [illegible].

Vérification — Voir si on [illegible] avec les faits. Au p[oin]t de vue intérieur de l'h. endormi ou du fou la personnalité subsiste-t-elle? Le [illegible] répond que non; [illegible] Comm. distinguerions-nous l'état de veille de l'état de [illegible]. Il est contradictoire à l'idée de sommeil et de veille que la P[ersonnali]té persiste dans le 1er état. De plus, en [illegible] réveillant, [illegible] attribuons-nous les paroles,

la passion que nous possédons ou concevons? Croyons-nous avoir pensé, ou simplement imaginé? Y a-t-il une loi humaine qui condamne l'aliéné, le somnambule, pour les actes, s'ils les ont faits, qu'ils ont commis? — On peut objecter que la perception subsistant, il y a dans le cours d'une forte passion ou d'une forte préoccupation. Mais cette explication introduit un scepticisme absolu. Pourquoi alors au moment où nous voyons le plus clair, ne sommes-nous pas dans l'illusion? On déclare ainsi impossible la distinction du vrai et du faux. — Ainsi nous avons la Pté dans le Rêve et la Folie.

Réfutation des raisons qu'on peut donner en faveur de la Pté dans le Rêve et la Folie

Quelles raisons peut-on donner en faveur de la Pté dans le R. et la F.

1° Il nous semble que c'était bien nous qui rêvions.

2° Les perceptions sont parfois ordonnées.

3° Les souvenirs des rêves prouvent que les Pns des rêves se produisent dans la personne qui perçoit à l'état de veille.

On y répondra : 1° La Cse. ne fait aucune illusion ; la preuve pour un personnage qui existe hors de lui : il se trompe sur sa propre personne. De plus le personnage du rêve est en possession de [illegible] acquises antérieurement. Il ne faut pas s'étonner que certaines perceptions du rêve semblent liées avec des perceptions réelles antérieures. 2° On peut expliquer ainsi ou certaines

moment l'apparition d'un ~~autre~~ semblent d'intell. en disant que ces lettres ont leurs habitudes. Cette machine opère un pli et exerce son allure. De cette les visions de Mr. endormi et des somnambules conservent ce qui est dans les habitudes. De même, quand le fou paraît raisonnable, il agit par habitude. Le seul cas embarrassant est la monomanie : moitié saine, moitié malade — erreur circonscrite. 3° Quant à la persistance du souvenir, je réponds qu'on abuse du mot souvenir. Le souvenir n'existe pas en réalité comme pour les phén. de la veille. La simultanéité place en succession les phén. dont le temps n'existe pas. Le souvenir peut être attribué soit à ce que le sommeil était imparfait, soit à ce que le réveil a surpris la fin du rêve. Ou bien un objet qui réveille le souvenir d'un rêve, et il faut trouver dans notre passé un plan pour cette scène que nous la plaçons dans le pays des rêves.

Qu'il faut de trouver un plan dans le passé pour telle scène que on la place dans le pays du rêve.



Nous concluons que nous sommes un état sensitif dans l'esc. en pareille, mais qu'il existe réellement dans le rêve, la folie et les états qui s'y rapportent.

Conclusion : un état purement sensitif existe réellement.

{W 2e partie de notre conclusion sur le sommeil par M. de B. : des facultés qui subsistent pendant le sommeil.

~~I~~ 2e partie ~~I~~ Intelligence —

VIIIe Leçon — Des sens et de l'imagination —

§ 1. ~~[illegible]~~ Représentation de l'objet.

Nous avons établi la possibilité pour la réalité d'une vie sensitive — Nous avons constaté les 3 éléments de la vie intérieure. Il s'agit de les étudier expérimentalement

N. connaissons par l'intelligence les plaisirs la peine résultant de perception, ce que l'activité, qq. primitive, ne prend une existence qu'à l'aide des perception.

En parlant d'une faculté purement représentative, nous ne distinguons pas le sujet de l'objet. Nous ne nous mettons pas à la place d'un spectateur étranger. La place dans laquelle nous occupons est un commencement de l'être le sujet sentant et l'O. senti. dans que le S. sentant ait la notion claire de sa distinction d'avec l'O.

2 modes de représentation. 2 modes de représentation des o. extérieurs : ou bien les organes de l'être sentant sont actuellt affectés par un o. extérieur ; ou bien ils entrent en jeu spontanément, et reproduisent les sensations en l'absence de l'O. : sensation et imagination

— Q. les sens ne sont pas propres à la reproduire admirablement imagination le dit assez ; ce sont les impressions visuelles qui se reproduisent le plus nettement

N. dist. 3 groupes de sens. La reprod. en l'abs. de o. n'a guère lieu que pour le dernier.

I Sens 3 groupes 1er gr. tact, dans un sens très général, ou peau le partie intérieur du corps.

2 2 gr. goût et odorat.

3 gr. ouïe et vue.

Les impressions des 2 1ers ne se reprod. presque point en l'absence de l'O. au contraire celles du 3e se reproduisent

Se reproduisent. Les impressions ... [illegible]

1er groupe : Sens vital et tact général. — Je parlerai dans cette leçon : des 3 groupes, puis de reproduction des sensations du dernier.

1° existence du sens vital. — 1er gr. Il y a une sensation générale répandue dans toutes les parties du corps, et qui nous rend sensibles aux différentes lésions qu'elles peuvent subir. Il y a peut-être lieu de distinguer le sentiment propre à l'intérieur du corps, (sens vital) de celle répandue à la surface du corps. (tact)

On a beaucoup discuté sur l'existence d'un sens vital. Cela repose sur un malentendu. On dit : Avons-nous une connaissance directe de l'intérieur de ce corps ; il y a là une équivoque. Si on demande : sommes-nous informés indépendamment de nos yeux, de notre tact, de la place et de la forme d'un organe intérieur, il est certain que non : en un mot nous ne pouvons en avoir une connaissance objective, mais nous pouvons en avoir une connaissance subjective, c'est-à-dire avoir qqch. dans l'âme correspondant à l'état des organes ; mais ce qui existerait dans l'âme ne se ferait pas apercevoir sensiblement dans l'état ordinaire. Reste à savoir s'il peut y avoir ainsi dans l'âme de faibles sensations inaperçues.

Nous avons réglé cette question : les nouvelles données résolvent également.

2° tact passif général. — Le tact comprend deux choses : la sensibilité générale à la peau (chaud et froid) et le mouvement de la main qui parcourt, mesure, circonscrit les corps, tact actif, par opposition au tact passif. Celui-ci est le plus grossier des sens, c'est le plus élevé. Nous en traiterons dans l'étude de la perception (L. XVII)

C'est pr. supposer un savoir de l'esprit

Produits de ce groupe de sens.
1. affections diverses d'intérieur

N/ ne n/ occuperons que du tact passif général.

1° L(1) sens interne et l(2) tact passif ne fournissent pas grand chose : ils fournissent plutôt des affections que des sensations. Les sens internes ne n/ donnent que du bien être et surtout des douleurs. Ces douleurs se distinguent par leur intensité. Il y a pourtant certaines espèces de douleurs, mais n/ sommes hors d'état de nommer ou de décrire nos affections internes, ou du moins pour les décrire n/ av/ recours à des images empruntées aux sens extérieurs. (piquante, élancement) Pour le tact passif il y a des qualités un peu plus particulières : la peau distingue : le chaud, le froid, le poli, le rude, le sec, l'humide.

2. Localisation interne de la douleur variant avec la mobilité des organes.

2° Ces affections n/ font-elles connaître leur centre organique? question différente de la première (si elles existent). A priori on ne voit pas que l'un entraîne l'autre : en fait, la plupart du temps ces aff.ons se localisent, mais non avec une netteté toujours égale. Pour une douleur de dent on peut se tromper ; la locali. dans les viscères est tj.s très incomplète. N/ ne pv. déterminer le siège, ni dire s'il est près ou loin de la surface bien que n/ sachions la hauteur. Cette incertitude donne à penser que la loc. pourrait tenir à une autre cause qu'à l'affection elle-même. La localisation existe dans les ~~dents~~ membres qui sont mobiles, est imparfaite dans les dents, qui sont au pv. d'un organe mobile.

presque nulle dans les org. qui ne le sont pas. Il semble donc que c'est à la motilité que nous devons l'attribution de la douleur à son siège. Ce qui confirme cette hypothèse c'est l'expérience d'une personne qui, paralysée d'un côté avait perdu la loc. de ce côté même pour les doigts. Donc la douleur en elle-même ne suggère pas la conn.ce de son siège; cette c. ns est donné par les ... qui ns ont de mouvoir telle ou telle partie de ns corps. Il y a un 2e degré qui consiste à connaître un objet non plus par la douleur mais par la ... Vue et toucher = deux ns comme la forme.

Il y a là 3 faits 1. ~~l'attribut~~ l'affection d'abord inconnue, indépt de l'attribution organique 2. l'attribution organique, soit interne, due à la motricité, soit externe et objective, due à l'existence du sens extérieur. 3° Imagination relative à ce groupe de sens. Y a-t-il reproduction de ces aff. par l'Imag. Pour les affections qui ont une cause interne, cette question n'a pas de sens; mais pour celles qui ont une cause externe, c'est différent; en pensant fortement à une douleur on la ressent.

2e groupe de sens: goût et odorat

~~Goût~~ Goût et odorat ~~1 affection~~ Leurs sensations se ressemblent presque; les deux sens sont liés à l'estomac; ils sont faits pour juger d'avance ce qui est bon ou mauvais à l'estomac.

1 Production de ce groupe de sens, plaisirs et peines

I Quels sont leurs produits? Des plaisirs et des peines; mais ce ne sera pas la jouissance, ce sera seulement la répugnance. – Distinctions spécifiques des différentes affections – La subtilité

de ces organes peut aller loin. C'est tq grâce à une certaine attention volontaire que nous sentons et goûtons avec finesse. L'animal sera affecté de plus loin que nous par une odeur qui l'intéresse, mais n'arrivera jamais à notre finesse de goût et d'odorat (il faut pour cela le discernement et un mouvement volontaire) Remarquons qu'une saveur et une odeur ne peuvent se dériver et n'ont pas de noms par elles-mêmes.

2 Localisation interne. II Y a-t-il localisation ? Oui, et très parfaite, par besoin de l'une et de l'autre et un organe mobile.

3 Imagination relativement à ce groupe de sens. III. Y a-t-il reproduction ? Point d'imagination volontaire. Se rappeler une odeur, c'est se rappeler l'objet qui l'a produite. Cependant on peut reconnaître l'odeur, c'est une perception confuse. Dans l'état de santé, une saveur, un goût ne se reproduisent pas. Mais cela arrive dans des états morbides. C'est le cas de ceux auxquels on persuade qu'ils boivent une certaine liqueur bien qu'ils boivent de l'eau pure. Dans l'ordre de phén. inconscient

3: groupe de sens ouïe et vue. Dans ~~l'ouïe~~ dans la vue, on trouve qqch. qui est comme une phase ou une pierre (cf. Masson de côté le ? bruit pas assourdissant et la lumière qui brille) : action analogue à celle des odeurs et des

1. Produits de ce groupe de sens: saveurs : action faible chez l'homme, forte chez les animaux. (les sens agissant organiquement sur le cheval, la couleur rouge

2 sur le taureau.) Ce n'est pas par un hasard qu'on a pris la couleur noire pour emblème du deuil, ni imaginé de mettre un drap sur les tombeaux dans les enterrements. Il y a dans ces sons qqch. de affectif. +

2 Localisation — Il y a moins localisation que dans le goût et l'odorat. Certai-
1° s'exerce faible-nement l'œil est mobile mais la rétine ne l'est pas, non plus que le
tympan ou organe de mouvement. C'est que dans ces sens l'élé-
ment affectif est subordonné à l'élément perceptif. L'affection est
2° est forte (perception) très faible, quoiqu'elle existe, la perception domine. Il y a cette
cause extérieure que l'objet agit par des procédés directement comme
dans le goût et dans l'odorat. Les ondes lumineuses ou sonores
rencontrent des organes admirablement disposés pour les distinguer.
Supposons que l'œil soit immobile, toutes les ondes lumineuses
viendraient à la fois affecter l'œil. Mais nous tournons l'œil et
obtenons des perceptions successives. — Quant à l'audition, l'oreille
est secondée par l'organe vocal qui permet d'articuler tous les
mouvements de la série sonore. De même que l'aff. se localise
dans une partie de l'organisme, la perc. se localise au dehors.
Nous rapportons le son et surtout la couleur à un objet extérieur.
Pour le son la local. est très imparfaite. Encore ne l'obtenons-
nous qu'en tournant la tête d'un côté ou d'un autre (mouvement
La cause de cette local. extérieure est dans les organes du mouvement. — à travers les airs.) Pour la vue il y a aussi local. extérieure.
L'œil immédiatement, par lui-même voit-il les objets comme
extérieurs? Il semble qu'il faille encore recourir ici aux organes
du mouvement. A priori on peut juger que l'œil ne peut donner
la perception des grandeurs réelles et des distances. Ce qui agit sur nous
ce sont des rayons lumineux, et ils agissent par leur extrémité
(les aveugles-nés).

(Mém. de M. de Bysthéroni ou de Seval) — Nous avons traité des sens général interne et du sens
général externe, (tact, en laissant de côté ce qu'il a d'actif
et de spécial) en second lieu, du goût et de l'odorat. Nous en sommes

Supériorité du 3e gpe : au 3e groupe formé par l'ouïe et par la vue :

Ces sens s'élèvent au-dessus des précédents parce qu'ils servent d'une manière plus indirecte à la conservation de la vie animale. X La fonction utile de l'intell. est essentiellement de trouver des moyens. La différence radicale entre l'h. et l'animal est que l'h. peut choisir les moyens d'aller à l'objet désiré, t. dis que l'animal ne le fait pas. L'intelligence est la faculté des moyens détournés. La vie devient plus intellectuelle, à mesure qu'on est moins immédiatement et aveuglément porté vers l'objet désiré. D'où un sens est plus intellectuel que les autres s'il atteint les choses de plus loin, s'il est plus dégagé de la sensibilité, s'il n'est pas seulement irrité par l'o., mais éclairé. L'ouïe et la vue sont supérieures parce qu'ils ne servent pas d'une manière directe à la conservation de l'animal.

C'est à la mobilité des organes que les sens supérieurs st. redevables de l'appréciation des différents éléments des o. Des sensations. Une saveur, une odeur, n'est pt. de ptees & moments distincts, elle est simplt. une intensité plus ou moins grande. Au contraire le son et l'étendue colorée sont des choses articulées ; c'est une série de choses qui ont ttes un commencement et une fin naturelle dans l'E. ou dans le T. Ainsi d'un côté des sens immobiles, passifs qui ne distinguent rien, de l'autre des sens mobiles, actifs qui distinguent les éléments de l'o. De plus l'ouïe et la vue rapportent leurs sensns à des o. extérieurs. — Nous n'attribuons pas d'abord le son à un lieu déterminé, au contraire la couleur paraît résider

essentiellement d'un N°. extérieur.

P. expliquer cela on recourra au plus sent. à l'effort musculaire, mais on revient à translation. La vue en elle-même ne peut déterminer si l'objet lumineux vient de loin ou de près. Un tableau peut produire une illusion. D'où l'œil par lui-même n'apprécie ni la distance ni la grandeur. Il n'y a pour lui que des distances et des grandeurs angulaires. Ce qui nous permet d'apprécier les distances, c'est la translation de la main ou du corps tout entier. Ensuite par une association entre les apparences que présentent les objets éloignés et l'éloignement lui-même nous parvenons à juger de l'éloignement.

II Imagination relativement à ce 3e groupe

Reste l'imagination. Pour les 2 groupes précédents il n'y avait pas lieu de faire un chapitre particulier pour la reproduction spontanée des sensations. Ici au contraire la reproduction presque aussi considérable que la perception. Mais, ce qui la reproduit n'est pas l'affection d'une perception, c'est l'exercice actif du sens. Il y a apparence que la reproduction des sons vient de ce qu'on chante tout bas, exercice identique à celui qui accompagne la 1re audition. Quant aux images, c'est le cerveau, et aussi peut-être l'organe de la vue qui agit d'une manière inconnue.

1 Causes de cette reproduction.

1° Quelles causes déterminent cette reproduction?

1 Spontanéité du sujet surtout 2 Influence des o. extérieurs — Il y a là quelque doute. On admet généralement que le souvenir ne s'éveille qu'en vertu d'une association d'images, et en apparence c'est ainsi que les choses

paraît toujours. Mais même en admettant cela il faut expliquer pourquoi ce sont les unes qui se réveillent plutôt que les autres. Celles qui se réveillent sont celles qui sont suggérées par les déterminations contractées par l'organisme tout entier: Mais n'est-il pas possible d'expliquer les choses indépendamment de l'association par suite de la seule spontanéité du sujet sentant des images? — Oui, peut-être. En effet, dans le réveil on retrouve les préoccupations de la veille sans qu'on puisse en attribuer le retour à une association. N'y aurait-il pas là d'une association. Ainsi la raison du réveil des images, c'est l'ébranlement qu'elles ont laissé dans les organes. Enfin l'association des images vient comme cause occasionnelle.

II. Mode de cette reproduction. 2° Comment se fait cette association des images? Il faut laisser de côté les rapports logiques. Il reste la simultanéité et la similitude. Une perception fait revivre une autre perception semblable.

L'imagination facilite beaucoup la perception. S'opposant à la perception présente elle produit la reconnaissance de l'objet, le souvenir; et ces images réveillées peuvent donner lieu à une série de mouvements accomplis la 1re fois et se reproduisant la 2e fois. De là l'apparence de raison dans les mouvements des animaux.

IX.e Leçon — Du Besoin, du Désir, & de l'Instinct

§ 2. Tendance d'un état à un autre.

§ 3. Plaisir ou peine résultant de la satisfaction de la tendance

Sur 3 éléments de la vie sensitive, nous n'en avons considéré qu'un, la représentation de l'objet extérieur dans le sujet surtout. Restent les deux autres : 1°. La tendance d'un état à un autre, 2°. Le sentiment d'un état conforme ou contraire à nos tendances agréable ou pénible : 1°. le désir 2°. le plaisir.

Au lieu de désir, il faut prendre pour terme général le mot appétit. Ces deux faits sont inséparables l'un de l'autre. Comment pourrions-nous constater dans un être sensible l'existence d'une tendance, sinon par le plaisir ? Il est vrai que la disposition des organes l'indique souvent, mais, sans le plaisir, saurions-nous même ce qui est une tendance ? L'observation extérieure ne servirait à rien : rien au monde ne pourrait nous apprendre que telle fonction est un bien vers lequel se porte l'animal. On n'a conscience d'une tendance que lorsqu'elle est devenue un désir, c'est-à-dire quand le plaisir a été éprouvé une première fois. Le premier mouvement spontané s'ignore lui-même. C'est le plaisir qui le révèle à lui-même. Réciproquement la tendance seule explique le plaisir. Comment une chose fait-elle plaisir à quelqu'un ? Dans les choses extérieures, on ne trouvera rien qui réponde à la question. Si un être ne tend vers rien, tout ce qui l'affectera glissera sur lui sans l'impressionner plus qu'un caillou. Le plaisir ne peut pas résulter d'un simple changement matériel dans les dispositions des parties. Un plaisir n'est possible que par une tendance. Le plaisir constate la tendance, & la tendance explique le plaisir. Le plaisir c'est la conscience d'une fin atteinte ; la tendance c'est le mouvement vers une fin. Traitons donc simultanément de cette activité et de cette sensibilité, dans le sens le plus restreint.

1er degré de Tendances

Besoins.

3 besoins: 1° maintien de l'intégrité des organes
2° nutrition
3° conservation de l'espèce.

3 caractères allant s'affaiblissant du 1er au 3e besoin
1 nécessité
2 Intéressement de l'organisme entier
3 Constance ou périodicité.

Ce qui la nature se propose c'est l'existence même de l'être vivant. Cela étant, ce qu'elle a de mieux à faire c'est de mettre en lui un mouvement immédiat vers les actes nécessaires à cette existence. C'est le 1er degré. Ces actes fondamentaux [illegible] au nombre de trois: 1° la conservation ou de l'intégrité des organes 2° la réparation des forces, la nutrition 3° la conservation de l'espèce. De là 3 tendances immédiates dans chaque être vivant. Quels sont les caractères de ces tendances? On peut en reconnaître 3. 1° Elles sont absolument nécessaires; un être ne peut pas faire moins pour subsister. 2° Elles intéressent l'organisme tout entier 3° elles sont ou constantes ou périodiques.

La 1re tendance est relative au maintien de l'intégrité des organes: chose nécessaire et d'une nécessité égale pour tous les organes. Enfin, par sa nature même elle ne s'interrompt jamais.

La 2e a ces car. déjà un peu affaiblis. La réparation est moins nécessaire que la conservation. Les organes n'y sont pas également intéressés; la faim est surtout une douleur de l'estomac. Enfin elle a des périodes, son commencement, son milieu et sa fin. C'est une fonction diurne.

La 3e tendance présente la même dégradation des caractères. Elle est localisée encore plus étroitement que la précédente. Elle a une période beaucoup plus longue. Elle est essentiellement annuelle.

1° Dépend. du plaisir. Rien n'ête. Suppression d'un mal.

Tirons de ces remarques des conclusions sur le second o. sur le plaisir : le plaisir n'est pas un fait uniforme, accompagnant uniformément toutes les tendances. Ce serait confondre les choses que de mettre tous les pl. physiques sur la m. ligne. Au lieu de pl. il faudrait dire bien être. Ces fonctions sont des fonctions nécessaires : elles ne relèvent d'une [illegible]. Ce qui y porte ce sont des sentiments de déchéance, des sts de douleur. C'est surtout vrai p. la 1re fonction ; la douleur est moins forte p. la 2e et moins encore p. la 3e. La satisfaction de ces besoins ramène au calme, à un niveau, elle ne s'élève pas au dessus. C'est la suppression d'un mal, d'un besoin ; ce n'est donc pas un pl. Cela est surtout vrai p. les 2 1res fonctions qui sont les plus nécessaires. Pour qu'il y ait plaisir, il faut que pendant qu'un organe est en action, les autres soient dans le calme. Il faut avoir le sentiment d'une vie générale sur laquelle se détache la sensation du plaisir. Le plaisir de la sensation s'étend à tout le corps. Enfin ces fonctions étant périodiques, on ne peut même pas dire que ces pl. soient désirés. Le besoin jette violemment le sujet vers l'o. qui doit le satisfaire. Le sujet ne peut pas comparer ce qu'est le pl. et ce qu'il avait imaginé d'avance. Ce n'est pas le passage du bien au mieux, mais du mal-être au bien être. Il n'y a pas d'imagination qui précède le plaisir.

Voici un 2e ordre de tendances. La nature pour accomplir ces fonctions peut prendre des moyens plus ou moins directs. Le plus simple c'est de disposer dans l'être des besoins.

2. degré : tendance : Désirs — prenant de la voie. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, on voit la nature multiplier les moyens d'union.

3 désirs de : 1° locomotion, 2° goût, odorat, 3° vue, ouïe. — Le polype est à peu près désir de se conserver ; l'animal a des pattes p. fuir le danger. C'est ainsi qu'aux besoins s'ajoutent les désirs ; les organes finissent par opérer p. leur propre

3 caractères : 1. Par nécessité absolue, 2. Localisat. plus étroite, 3. Vont de périodicité. — compte. Le goût donné à l'animal p. rechercher sa nourriture finit par avoir ses plaisirs propres. Ces nouvelles Actes 1° au n. de 3, 1° le besoin de locomotion 2° et 3° les sens (goût et odorat ; vue et ouïe). Les deux derniers sens sont surtout particulièrement liés aux fonctions de reproduction. Lci. 1° plus de nécessité absolue 2° localisation plus étroite 3° plus de périodes. L'appareil locomoteur a besoin de repos et de mouvt ; mais un animal immobile peut vivre. Le mouvt cependant est jq'à un certain point nécessaire : car le mouvt qui fait les muscles les développe. Cette fonction est moins gg. et + non localisée et enfin elle a une certaine périodicité. Mais les secondes fonctions ne sont nullement nécessaires : elles servent à rendre la vie agréable. Localisation plus étroite, point de périodes. Le goût et l'odorat sont toujours également disposés à opérer. Les 3es fonctions ont les mêmes caractères. Ici ils donnent lieu à fin dans le domaine de l'esthétique. Localisation très étroite : l'organe n'a pas besoin d'être affecté. Enfin plus aucune période, tandis que le goût et l'odorat finissent par s'émousser.

De ces 3 caractères il résulte qu'ici se peut trouver le véritable plaisir : ces 3 fonctions ne se tirent pas d'aucun besoin ; elles sont un surcroît dans le bien, le passage du bien au mieux.

En 2e lieu

2e degré du plaisir: passage de l'état au meilleur, plaisir esthétique

C'est un état qui succède à un état excité. ~~Dans~~ pour, p. qu'il y ait plaisir, il faut que l'organisme ne soit pas tout entier troublé, qu'il y ait d'une part un état normal de la vie auquel s'oppose le sentiment du plaisir, par comparaison. Enfin 3e condition il faut que le plaisir soit attendu: on ne jouit bien d'un plaisir quelconque que la seconde fois, lorsqu'on sait ce qu'on éprouve. Cette condition est encore ici remplie: il y a souvenir d'un plaisir antérieur et espérance d'un plaisir qui va succéder; il y a plaisir dans le crescendo. C'est surtout vrai p. les sens supérieurs de l'ouïe et de la vue.

3e degré de tendance: __instinct__

La nature a un 3e moyen encore plus indirect, c'est l'instinct. Il faut, pour qu'un être vivant subsiste, qu'il accomplisse beaucoup d'actes compliqués. Il faut que l'animal ait des types imprimés dans l'imagination. Combien y a-t-il d'espèces d'instinct? L'instinct est si complexe qu'il faut une division plus vaste. Il y a 3 grandes régions: 1° les instincts des insectes 2° les I. des animaux supérieurs.

3 instincts: 1° des animaux dépourvus d'individualité 2° des animaux doués d'individualité 3° des animaux sociables.

La 1re tendance à la conservation de l'espèce, la 3e à une sorte de société entre les animaux de la même espèce.

L'insecte n'a pas d'existence individuelle. Il fait partie d'une machine qui s'appelle ruche, fourmilière, etc., et qui fournit à tous ses besoins. C'est là une grande marque d'infériorité. Cela ressemble à la végétation; les fourmis et les abeilles ressemblent à des feuilles d'une plante. Dans une ruche il y a une femelle, plusieurs mâles, une vulgaire qui n'a pas de sexe; de même dans une plante, autour de l'organe femelle sont des organes mâles, puis des organes sans sexe, les feuilles, enveloppes des fleurs.

Un 2e degré comprend les animaux qui ont une individualité; la nature est ici moins savante, mais plus belle. Elle met simplement dans l'imagination de l'animal les moyens nécessaires pour se tirer d'affaire sans appareil matériel extérieur. Le renard incapable de tisser comme l'araignée, il a reçu - qui vaut mieux, l'art d'y suppléer, la ruse. De là les différents instincts de la fuite, de la défense etc. Enfin une 3e classe d'instincts plus particuliers appartenant aux animaux les plus supérieurs: c'est l'instinct de former une nouvelle société, où l'individualité subsiste: les éléphants, les chevaux sauvages, etc. De là naît une affection mutuelle, indépendante de tout besoin physique. C'est cette affection de l'animal pour l'animal qui est le point de départ de l'affection de l'animal pour l'homme. Ici le plaisir devient le bonheur; aucun organe particulier n'est ébranlé. C'est l'imagination qui est satisfaite: c'est un plaisir presque intellectuel.

1 3e degré du plaisir: bonheur, sans l'ébranlement d'aucun organe.

11 Aristote. περὶ ψυχῆς. [illegible]

— Mayamardi. 11.7

Xe Leçon

Existence permanente d'une vie purement sensitive dans toutes les espèces vivantes, excepté l'homme.

De la différence entre l'homme et la bête.

N/ av. établi qu'il pouvait y avoir un état purement sensitif, sans cons.ce et que cet état se rencontrait accidentellement chez nous. Nous n/ l'av. décrit.

2 Cet état, chez n/ accidentel, passager, maladif, n'est-il pas réalisé à n/ yeux dans toutes les espèces vivantes excepté la nôtre? N/ ne pouv. résoudre cette question directement. Il faut connaître les phénomènes intérieurs de la vie des bêtes.

Si cette hypothèse expliquait les actes des animaux, elle serait confirmée d'abord, puis elle résoudrait une question intéressante. Cette question : quel principe fait agir l'animal. Il y a deux réponses extrêmes.

2 réponses extrêmes. 1° solution du vulgaire et des matérialistes : différence de degré et non de nature.

— La réponse du vulgaire et des matérialistes (Condillac) c'est que les facultés de l'animal et de l'h. ne diffèrent que du moins au plus. Diff.ce de degré, non de nature. Ce qui y conduit, c'est la ressemblance des actions de l'animal et des nôtres, et c'est la finalité qui existe de part et d'autre.

— Argument : convenance des actes des animaux.

Les animaux les plus bas et les plus élevés sont ceux qui nous frappent le plus. Puisqu'il y a même vers une fin et choix des moyens il semble qu'il y ait intelligence. Mais de ce que l'animal agit ainsi, on n'a pas le droit de conclure qu'il a la faculté de chercher une fin et de choisir les moyens. En laissant à l'animal le désir et le discernement par les sens et l'imagination, on ne leur accorde pas ce qui fait proprement l'intelligence, la Cse.ce réfléchie des moyens et auparavant la Cse.ce de se proposer d'être heureux. D'où l'argument tiré de la convenance des actes des animaux ne prouve rien.

— 1° Cet argument ne prouve pas une intelligence.

De plus on peut prouver que cette science n'existe pas chez l'animal : ses actes sont uniformes, ses moyens de conservation sont réglés une fois pour toutes. S'il y avait choix, il y aurait variété : il n'y a pas de degré dans l'intelligence (des animaux)

2° Il n'est pas fondé : pas de science chez les animaux, uniformité, donc pas de choix.

2e solution de Descartes : l'animal est une machine. — Descartes a opposé à cette solution ce paradoxe : il n'y a chez l'animal ni intelligence ni sensibilité. Il n'y a point de vie intérieure. L'animal n'a point d'âme : tout se passe chez lui mécaniquement par la circulation des esprits animaux. L'animal est une machine, une horloge. Cette opinion est fondée sur ce qu'il n'y a point chez l'animal d'initiative

Argument : chez l'animal point d'initiative absolue.

absolue. L'homme peut agir d'une manière raisonnable dans toutes les circonstances possibles ; c'est pourquoi il a une âme. L'animal n'est bon qu'à faire certaines actions ; qq. beaux que soient ces actes, un automate peut en faire autant. Il n'est pas métaphysiquement impossible de construire une machine qui fasse des choses très compliquées pourvu qu'elles soient uniformes. La matière est divisible à l'infini : on peut donc concevoir dans le plus petit insecte une infinité de petits organes. Dieu, avec sa puissance a pu organiser ces machines merveilleuses. — Cette doctrine ne peut être convaincue d'absurdité. ——— Mais d'abord,

1° Cet argt prouve seulement que les animaux n'ont pas d'intelligence.

s'il en peut être ainsi, rien ne prouve qu'il en soit ainsi. Nous supposons que l'intelligence et les sens et l'imagination sont inséparables. C'est en général vrai chez nous ; mais qui nous dit que l'appétit et la sensation ne pourraient pas subsister sans la Cscce. Si cela est possible, de ce que l'a. ne pense pas, on ne peut en conclure qu'il ne sent pas. Ainsi l'argt de D. ne prouve que pr ce qui est de l'intelligence. De plus il y a des raisons pr croire que les animaux sont doués de sensibilité.

Induction suffisante : Descartes ne ~~nie~~ nie pas qu'en nous il n'y ait certains états intérieurs liés à des ~~passions~~ fonctions de l'âme (*traits de passion* ~~de l'âme~~). Or l'animal a un corps à peu près semblable au nôtre. Puis donc que ces fonctions inférieures peuvent se séparer de la pensée, et ces ressemblances qui leur correspondent, chez les animaux comme chez nous, à des modifications des organes. — Spinoza et Leibnitz ont pensé que des fonctions inférieures correspondent à l'état des organes. Leibnitz est plus mécaniste encore que Descartes. Il pense pourtant qu'en l'âme il y a qqch. qui correspond à tout ce qui se passe dans le corps. D'après Spinoza le monde de la pensée et celui de l'étendue sont exactement parallèles. D'où ce paradoxe de D. n'a pas de fondement suffisant, et est contraire à la plus vraisemblable des analogies.

2° La sensibilité pouvant être séparée de l'intelligence nous pouvons par induction l'attribuer aux animaux dont le corps ressemble au nôtre

3° Solution moyenne.

Bossuet, tout cartésien qu'il était, s'est séparé de D. sur ce point ; seulement B. accorde à l'animal les sens et l'imagination sans l'intelligence. — M. Flourens dit que l'animal pense, juge, raisonne mais tout cela sans réflexion. C'est la même chose en d'autres termes. On est d'accord sur le fond des choses. L'animal a une vie intérieure à l'âge ; il manque un élément supérieur que nous avons.

1° Partie négative.

Rigoureusement peut-on dire que l'animal pense ? Qu'est-ce que penser ? Voir, imaginer ... ; s'attendre qu'à une chose va succéder une autre, parce qu'on l'a éprouvé ainsi, est-ce penser ?

Il y a deux choses qu'il ne f. pas confondre. Deux événements se succèdent : l'éclair et le tonnerre p. ex. ; ils sont perçus tous deux. Une 2e fois, percevant le 1er nous imaginons le 2e et nous y attendons. L'animal le fait aussi. A quelle condition y aura-t-il là pensée réfléchie ? Autre chose est de représenter la liaison des ph. et après le 1er s'attendre au 2e, autre chose de considérer le rapport nécessaire qui existe entre les 2 ph. L'h. lui-même peut agir machinalement sans formuler la loi de la nature. Cependant il a besoin de cette réflexion qui lui fait trouver une connexion nécessaire entre les 2 termes que son imag. associe. C'est à cette circonstance que nous réservons le mot de pensée (soumettre des faits particuliers

1 à une règle générale).

Cette posi. nous perm. faire le partage.

L'a. peut imaginer, ressentir, tirer des perceptions, un fait étant donné s'attendre à un autre ; mais comme il n'établit pas de rapport nécessaire entre les faits il ne pense pas, l'h. seul pense.

— Conséquence de la faculté de penser : pas de limite aux inventions

Dès qu'on reconnaît à un être la faculté de penser, plus de limite possible à ses inventions. Deux événements

2 étant donnés on conçoit le 1er comme cause et le 2e comme effet ; mais de plus le 1er se conçoit comme ayant sa cause dans un précédent, le second comme devant en causer un autre et ainsi de suite à l'infini. Il devra rentrer dans l'esprit : les lois générales

devront rentrer les uns dans les autres. jq'à ce que t- soit expliqué par des lois mécaniques. Par conséq- ou bien on n'a pas du tout la faculté de lier les événements entre eux, ou bien si on l'a on est capable d'arriver à la connaissance complète des lois de la nature. En m. temps on a consc. de soi, on se sépare de la nature, de pr agir sur les événements, inventer. On cherche son bonheur par tous les moyens possibles, et on a une infinité de moyens. N/ disposons entièrement de n/ manière d'agir. C'est ce qui n'a pas lieu chez l'animal: si l'animal ne peut pas pousser la réflexion jq'au bout, c'est qu'il n'en a pas du tout.

2: Ptie positive. Il lui reste les sens, l'imag. la perc. des o. extérieurs et des appétits. Il a des assoc. d'images toutes fournies natur.t dans son cerveau. La nat. a établi dans le cerveau de certains animaux de semblables assoc., qui leur permettent d'accomplir des actes savants, sans science pourtant, puisq. ils n'y peut rien changer.



L'animal, qui ne peut pas agir soit d'après des habitudes acquises soit d'après des habitudes innées qui sont proprement l'instinct. L'instinct à son tour doit être étudié. Il f. faire une dist. entre les mod.

3 modes d'instinct d'act des ~~animaux~~ différents animaux — 3 principes d'a. dans l'an.

1: besoins à satisfaire — 1° besoin à satisfaire 2: Instinct individuel liaison établie

2: Instinct proprement dit — avant t[oute] expérience individuelle entre des situations d'inclin. relation de certains actes. (Ex. ~~Dans~~ le cerveau de l'oiseau existe le type du nid avec sa forme, sa place, ses matériaux

3: Caractère.

Le gt est au service du besoin. Entre le besoin et l'instinct, il y a un moyen terme : ~~faits comme ceux~~ le caractère, les passions naturelles. Faits comme ceux-ci : Dispos naturelle constante à la cruauté ou au courage, à l'apathie, à la solitude, à la douceur, à la sociabilité. Tel a le goût de la vie errante, tel autre de l'état fixe. Cette dist. ne sont là ni des besoins, ni des instincts ; il n'y a pas là d'actes déterminés. Cette physionomie qui diffère dans un bœuf, dans un mouton, dans un tigre, est plus déterminée que les besoins de la nature, et laisse à l'animal plus de latitude que les instincts. Cela se retrouve chez ceux n'ayant pas d'instincts propt dits, mais se réunissent tous le physionomie, tel le caractère des animaux : brutalité, délicatesse, volupté, etc.

D'où 3 groupes d'animaux.

Cette distinction fait qu'on peut classer les êtres vivants en 3 groupes.

1° Le besoin et l'instinct sont confondus. Le caractère presque nul.

Chez les an. inférieurs, fourmis, castors, le besoin et l'instinct ne font qu'un ; le caractère ne s'existe presque pas. Ce ne sont presque que les pièces d'une machine.

2° Instinct et caractère se distinguant.

Chez l'an. supérieur l'instinct et le caractère se distinguent mieux. Le caractère est constant, l'instinct modifiable. — L'instinct va décroissant à mesure qu'on s'élève ; cet ~~acte~~ instinct tend à un acte dét.

organes de la nutrition sur le cerveau. Peut-être aussi n'y a-t-il pas d'animal totalement dépourvu d'instinct. Mais les circonstances où l'animal se trouve peuvent modifier à l'infini ses actes. L'homme pourra modifier l'instinct des animaux.

3e caractère ; mobilité de l'instinct. Chez l'h. flexibilité du caractère et mobilité de l'instinct. L'action des viscères sur le cerveau peut être très puissante; néanmoins il y a une indépendance du cerveau qui n'existe pas chez l'animal.

L'a. inférieur est comme l'h. à l'état de somnambulisme.

L'a. supr est comme l'h. sous l'empire d'une forte passion, variant ses actes suivant son direction.

L'h. c'est l'esprit maître de soi.

Ptie II

XIe Leçon (pensée en général)

— De la pensée (compos et conscience de soi.) —

N/ passons de l'ordre succinct dans l'ordre dans lequel on a conscience de soi, on se distingue du monde extérieur, on agit avec réflexion et liberté. N/ n'abordons pas encore les fonctions impersonnelles (sciences a priori, plaisirs esthétiques, détermin. morales.) N. étudions la connaissance du monde extérieur et le gouvernement de soi-même. Les raisons de cet état a traité la conscience et compos de soi; terminant de sens. M. de B.

En quoi consiste la Pensée. Quel est le principe ou quels sont les principes qui élèvent l'h. au dessus de l'a.

Dire en quoi consiste la conscience et comparer soi paraît une besogne immense, quand on a sous les yeux les nombreuses facultés et les nombreux principes dont on a surchargé la phie.

On pt avoir des biens sains et simples qu'il n'y est parlé de difficultés, par de question, qu'il en est de l'h. comme de la bête

I° En quoi la connaissance de l'h. diffère-t-elle de celle de l'â. [la perception]

II° De là ns déduisons un changt dans la sensibté et dans l'activité.

I

En quoi consiste la perception humaine? — dans l'idée d'existence.

I. Tout consiste à donner un sens à mot être. Suivant J. J. Rousseau, il n'y aurait qu'un élément nouveau dans l'esprit de l'h. comparé à celui des anx, l'idée d'existence : l'idée de son existence et de celle du monde.

L'existence du monde et celle du moi sont inséparables.

Il y a deux choses inséparables : l'existence du monde et celle du moi. Qu'est-ce que ns donnons par rapport au monde? La pensée de ce monde, alors que pense ce monde. C'est tt un de demander si le monde extérieur est une réalité ou une vaine apparence, et demander si la représentation que ns en avons est ou non une véritable connaissance. Il est vrai que ns vie intérieure ne consiste pas uniqt à ns représenter chose

Mais c'est le phénomène et la détermination de l'être relatif aux êtres extérieurs. La question est donc toujours de savoir si le monde est un rêve ou une réalité. La question de l'existence du monde et celle de mon existence sont deux questions inséparables et identiques. Si le monde est un rêve, je suis qq'un qui rêve; si le monde est réel, j'existe. Penser c'est donc ajouter à la représentation du monde la conception de l'existence réelle, et par suite celle de sa propre existence.

Mais que est-ce que cette idée d'existence que nous ajoutons à la pure représentation?

L'existence ne consiste pas dans une substance insensible qui supporterait les qualités des corps.

Cela veut-il dire que certaines choses m'apparaissent plus que d'autres? - Non, de deux côtés qqch m'apparait également. Essayera-t-on de dire que, parmi ces apparences, les unes ne sont que en moi et ne se rapportent à rien d'extérieur, tandis que les autres, en même temps qu'elles sont en moi se rapportent à des objets extérieurs? Cette supposition n'avance à rien. D'abord elle est gratuite. Ensuite ce qqch, que je suppose par delà ce qui m'apparait, et que j'appelle réalité, ou bien c'est la substance, c à d. un je ne sais quoi, un flatus vocis, sans consistance, ne pouvant par conséquent donner l'existence, ou bien c'est qqch de tel à quoi je rapporte ce qui m'apparait. Mais c'est la même chose sous deux noms. Enfin que je détermine ou non ce fond de l'existence, c'est encore une de mes pensées - je ne sors donc pas de mon esprit; et s'il s'agit de sortir de mon esprit, c'est impossible. De sorte que la question posée ne paraît pas

susceptible de réponse et paraît n'avoir pas de sens

Nous ne pensons que des choses et des événements; nous pensons les unes dans l'espace, les autres dans le temps; D'où un premier objet de l'existence

Et ce que nous pensons ce sont ou des êtres ou des événements. Les choses que nous représentons comme existantes, nous les représentons comme les unes à côté des autres, et les événements comme venant les uns après les autres. C'est par la même chose de se représenter les objets étendus, que dans l'espace, successifs, que dans le temps.

Dans le rêve nous représentons des objets étendus, mais ils n'ont que des places arbitraires, variant au gré de l'imag. Au contraire dans la veille nous considérons les objets comme ayant des places qu'il ne dépend pas de nous de changer. Dans le rêve nous ne nous représentons pas un espace continu au delà des objets que nous voyons. Mais dans la réalité, au delà de ce que nous nous représentons, nous concevons des objets placés dans un objet parfaitement déterminé, et pour aller d'un lieu à un autre, il faut traverser les objets intermédiaires. Tout cela s'applique au temps. Dans le rêve l'ordre de succession peut être renversé, et je ne me sens pas astreint à répéter l'ordre universel des événements dans le temps. Je peux franchir instantanément un intervalle de plusieurs années. Dans la veille, c'est le contraire, on a conscience du moment qu'on a traversé. Cependant par la même chose de se représenter les objets comme juxtaposés

on ... comme dans l'espace ; on s'apercevait une chose après l'autre, (succession) on s'apercevait les choses dans le temps.

Par là nous pouvons définir l'existence. Cela existe qui occupe dans l'espace et dans le temps une place déterminée ; cela est imaginaire qui n'y a qu'une place arbitraire.

Raison de la place fixe donnée aux choses ~~dans~~ et aux évènements dans l'espace et dans le temps : catégorie de l'accord

Cette solution n'est pas encore suffisante. ~~Qu'est~~ Qu'est-ce qui assigne cette place fixe aux choses et aux faits ? Est-ce que nous comparons les choses avec l'espace et déterminons leurs rapports, et de même pour le temps ? Comment pourrait-on trouver dans l'e. et dans le t. la place que les choses doivent y occuper ? J'accorde que l'e. et le t. soient des choses en soi, des ~~temps~~ récipients. Nous ne serions pas plus avancés : une fois qu'on en ôte les phén. il n'y reste plus rien de discernable. Dans une étendue limitée je puis déterminer une place, je ne ~~[illegible]~~ pour cela des limites. Mais l'e. et le t. n'ont point de limites dont nous puissions partir. 1° Le commencement du t. s'est perdu, et le t. n'a pas de limites. Dans de l'e. La détermination d'une place considérée absolt, dans le t. et dans l'e., est impossible. Le t. et l'e. considérés en eux-mêmes ne st point des o. de perceptions, on ne peut par suite s'en servir pr déterminer les places des choses et des faits.

D'où ce critérium de l'existence échappe-t-il ? Q. ayant rayé ni le t. ni l'e., on place les faits et les o.

Or. ne pas maintenir ces existences qui ne trouvons un moyen de déterminer des places dans le temps et dans le tout. Ce quelque chose ce sont les lois de la nature. Pourquoi lorsque je vois une maison les fondements en bas et le toit en haut suis-je persuadé que c'est une réalité? Je réponds d'abord parceque la place des fondements est au dessous, et celle du toit au dessus. Mais qu'est ce qui détermine cette place? La loi de la pesanteur. Ainsi ce n'est pas l'esprit qui détermine la place des objets et des événements; ce sont les lois de la nature, c'est le principe de causalité réciproque. Ce qui relie les phénomènes c'est la catégorie de cause; la conception de la liaison nécessaire entre les phénomènes; c'est la conception de causalité réciproque qui règle leur place. De plus, il est impossible de penser les causes sans penser les substances, c'est à dire quelque chose de permanent. Cause et substance sont termes corrélatifs. Voilà le critérium de la preuve apparente et de l'existence. Voilà ce qui constitue la réalité du monde extérieur et le notre.

II — Changements que qu'il éprouve actuellement ou résultant d'un rapport entre eux dans la réalité

II. L'animal ne peut se réjouir ou s'attrister que de ce qu'il éprouve actuellement, ou tout au plus de ce qu'il imagine; tandis que moi, je peux me réjouir d'avance de tout ce que je prévois qui m'arrivera. L'animal ne connaît pas la joie, la sécurité, l'inquiétude. Nous sommes gais ou tristes de ce qu'il faut

1. Sensibilité.

passé: nous en jouissons ou souffrons. L'animal non. Cela résulte de la présence en nous de l'intelligence. Nous avons l'anticipation des plaisirs futurs, et le retour sur les plaisirs passés.

2. activité. Par l'activ. l'a. se porte aveuglément vers le bien dont il est frappé et se détourne du mal. Nous, le bonheur nous apparaît comme devant arriver réellement. D'où nous recherchons nos biens comme un événement possible qui dépend de nous dans une certaine mesure. Alors apparaît en nous la notion de finalité. Et puisqu'il y a entre ce bonheur et nous un grand nombre de moyens, nous choisissons les moyens les plus propres suivant les lois de la raison à nous conduire au bien et à nous éloigner du mal. Nous avons une détermination médiate. Déterminés par l'intelligence, la volonté substituée à la dét. par l'imag. et l'instinct.

Résumé. Ainsi la différence entre l'animalité et l'humanité, c'est la notion de l'existence, laquelle consiste à soumettre les choses à la catégorie de cause et à celle de substance qui en est inséparable.

D'où, différence dans la sensibilité et l'activité: 1° jouissance du passé et de l'avenir
2° détermination médiate.

(Pensée en général (suite))

-XII° Leçon-

Comment se forme l'addition de la liaison causale. (résumé de la dernière Leçon.

= De l'empirisme et des idées innées =

La pensée consiste à ajouter qqch. à la simple perception simple, et ce qqch c'est l'existence c.à.d. la considération dans le temps et dans l'espace, c.à.d. la liaison selon les lois.

Si j'étais réduit à la sensation je ne serais pas fondé à dire que qqch existe ni hors de moi ni en moi. Hors de moi 1° les phén. seraient égaux, ni vrais ni faux. Ils ne sont droits qu'autant que je les rapporte à qqch. et ce qqch ne sont les lois nécessaires. De même au dedans je ne sais mon existence qu'autant que je la rapporte à qqch. Ce qqch ne peut être la pensée pure, il faut que ce soit la pensée de qqch. la pensée du monde. Donc la liaison causale donne à la fois un o. et un sujet, constitue la réalité intérieure et extérieure.

Comment se forme ce … l'addition de la liaison causale.

2 réponses sont possibles:

Voici les 2 1ères

Empirisme et idées innées.

1. Il n'y a point de source de connaissance distincte de la perception. L'idée de la liaison causale ne est donnée par la m. faculté qui nous donne les phén. Il n'y a qu'un ordre de sensations dans l'esprit, et la réflexion, la comparaison établissent entre elles des liaisons. C'est là l'empirisme et le sensualisme.

II. La théorie des idées innées dit: à la connaissance humaine ont produit deux facultés l'expérience ne donnant que les phénomènes, la raison donnant le temps, l'espace la substance, la cause.

Dr. Discussion: I. L'empirisme a l'avantage de la simplicité; il est de l'empirisme plus assez conforme au sens commun. V. Locke. L'avons tout et un. chose d'éprouvé et une perception et de penser que son objet existe. Nous avons l'idée d'espace par la vue, l'idée de temps par la succession de nos perceptions. La substance consiste dans la concomitance des perceptions. La causalité est la succession. Il y a de notions toutes faites ni d'existence ni de cause etc. Tout cela est sous des éléments intégrants de l'ph. ... Remarquons d'abord que les notions de substance et de cause se ressemblent beaucoup. Il se réduit à ceci: simultanéité et succession de perceptions. — Le langage même se refuse à rendre l'idée de Locke. Soit le feu. Suivant lui, c'est ce qui me donne simultanément la perception de chaleur, de couleur rouge etc. Mais la chaleur, la couleur rouge, ce sont des termes généraux qui ne donnent pas l'expérience. Quant à la liaison, Locke ne peut trouver une liaison de fait, une liaison qui existe. Cela étant, quelle idée puis-je me faire d'un ensemble ph. dans le temps et dans l'espace? Je peux à peine avoir l'idée de ph. antérieurs, mais je ne peux me faire aucune idée de ph. postérieurs. Je ne puis me figurer un avenir. Je ne puis franchir le cercle très restreint où je mentionne images ... aucun lien de fait. —

Enfin l'existence n'est dans ce système que l'apparition d'un phénomène. Il n'y a ni objet ni sujet, on tombe dans un nihilisme absolu. Le langage se refuse à exprimer ce

Les termes généraux du langage en sont une réfutation.

Le plus commun il ne peut y avoir des liaisons fortuites, rien de fixe ne peut être connu.

L'existence, dans ce système, que l'apparition d'un ph.; ni sujet ni objet, nihilisme.

système, car il ne faudrait employer ni verbes ni substantifs. Dans l'empirisme on tire en définitive raison du tout du plus; il nous réduit au nihilisme et nous fait à renoncer au sens-commun et au langage. Il doit être rejeté.

II Discussion des idées innées

II. Certes il y a un élément indépendant de la sensation, mais avec celui que professe le spiritualisme dans la théorie des idées innées. Dans sa rigueur cette théorie est celle-ci : Il y a deux sortes à percevoir et deux modes de connaissance y correspondant : l'expérience et la raison, phénomènes et substances, succession et temps, juxtaposition et espace. Le second ordre d'objets à connaître n'a aucune propriété. Les modes de connaissance sont également opposés : l'un s'accomplit dans le temps, l'autre hors du temps; les idées innées sont ce qu'on dit que nous venons au monde.

Obs: Les idées o plan aussi en 6 termes en regard deux à deux :
Durée – Étendue
Temps – Espace
ETERNITE – IMMENSITE

Cette doctrine des idées innées semble être partout, et n'est nulle part sous cette forme. Elle est exposée dans la préface de Reid par M. Jouffroy. Descartes et Leibniz n'entendaient pas par là des objets distincts de perceptions ni des idées toutes faites. Ils ont seulement entendu par là que les adultes ont des idées que l'expérience n'a pu créer. Ils ne disent pas que ces idées forment un ordre de connaissances antérieur et supérieur aux connaissances sensibles, ni qu'elles sont innées. Pour Kant sa doctrine est différente, l'expérience, suivant lui, se moule d'une certaine façon dans notre esprit. Reid dit : l'esprit est constitué de

tell sens qu'il croit à l'existence, qu'il rapporte certains faits à d'autres comme à leur cause.

1. La mémoire ne nous donne pas ces connaissances comme été faites en nous dès le commencement de ns existence.

Objections: 1° Rien ne prouve que ns ayons des connaissances été faites en venant au monde. et ns avons beau remonter dans ns pensée, ns ne rencontrons pas ces idées. On ne voit ms pas comment comment ~~ne~~ il serait possible que des notions fussent en nous sans ntre ccc. Ce serait là un élément constitutif de l'intelligence; or un tel élément ne peut exister sans ccc.

2° Les entités extérieures à l'intelligence ne peuvent être ni affirmées ni niées. Triomphe du scepticisme

2° Cette hypothèse soulève un problème insoluble et donne gain de cause au scepticisme. La doctrine porte qu'il y a certaines notions qui représentent des choses hors de l'esprit. Or c'est une question qui ne peut être résolue. Qui peut nous déterminer à croire à la réalité de ces objets. On ne peut ns fournir un pt d'appui pour sortir de ns esprit. Il n'y a aucune raison pour se décider d'une manière ou de l'autre: c'est le triomphe du scepticisme.

3° Objection. Cette doctrine ne donne pas ce qu'on demande: la réalité des phé. et donne ce qu'on ne demande pas: les substances par delà les phénom.

3° La théorie des idées innées ne répond pas à la question. Qqch. qui tire les phé. de leur apparence et qui leur donne la réalité, l'objectivité. La pensée consiste à objectiver les sensations. Au lieu de l'objet que ns demandons, on ns donne un autre o. dont ns n'avons que faire: une entité qu'il ns faut reconnaître au delà de l'expérience. Cette entité est inintelligible: qu'est ce que l'existence considérée comme isolée de ttes égards, pour considérer comme existant ~~en soi~~? Qui avec que

la cause et la substance en elle-même ? Je ne peux les comprendre que si on entend par là un certain rapport entre les ph. Ainsi ces objets qu'on prétend exister au delà des ph., sont indéterminés, partant non intelligibles, non susceptibles d'être pensés.

4° après qu'on nous a donné ce que nous ne demandions pas, on ne nous donne pas ce que nous demandons. Les ph. restent dans leur état, ils ne sont pas objectivés. C'est tr. contradictoire de penser une cause distincte des ph. ou de penser qu'un ph. est cause d'un autre. Or ce que j'ai besoin de croire, c'est qu'il y a une liaison causale entre les ph. : c'est la substantialité des ph. De même p. l'espace et le temps, tout en ayant des entités, les événements restent sans lien. Tous les inconvénients de l'Empirisme subsistent : les ph. restent qqch. de fortuit et de subjectif. Reste l'impossibilité de penser, et aussi de se servir du langage. Le langage ne dit pas qu'il y a des ~~qualités~~ entités qui ne sont, t dit que les qualités sensibles ne sont pas.

Conclusion : l'Empirisme et la doctrine des [illegible] reviennent au même.

En résumé l'empirisme et la doctrine des [illegible] reviennent au m. Il n'y a dans cette dernière qu'une supposition gratuite de ph. Cette réalité [illegible] qu'on pourrait prendre pour des ~~réalités~~, réalités que

l'esprit peut atteindre en dehors des ph., les liaisons que l'esprit met entre les ph. Nous sommes avertis qu'à des réalités distinctes des ph. il faudra substituer certaines formes données aux phénomènes, et à un mode spécial de connaissance il faudra substituer la faculté d'établir une certaine liaison entre les phénomènes. Nous sommes conduits à Kant.

XIIIe Leçon. — De la doctrine de Kant —

(~~Pensée en général~~) fin

L'École écossaise 1° réfute l'empirisme de Locke, ou plutôt de Hume, en le poussant à ses dernières conséquences et le réduisant à l'absurde; elle eut tout au plus une victoire facile. 2° eut à faire une œuvre dogmatique et positive. —— Une th. de l'entendement doit résoudre ces 4 questions.

9 questions qui comprend une théorie de l'entendement: fondement, nombre, objet, valeur {des notions premières}

1° Quelle est ou la racine ou le fondement des éléments a priori de l'esprit.

2° Combien y a-t-il d'éléments a priori

3° A quoi correspondent-ils? quel est leur objet?

4° Quelle est leur valeur, c.à.d. peut-on prouver que leur objet existe.

L'É. Éc^se ne se pose pas la 1e question. C'est un fait désolé. — Combien y en a-t-il? à cette 2e q^on elle ne fit que des réponses vagues et personnelles; aucune réponse universellement adoptée. C'est flottant, composé fortuitement par la réunion des notions qui ne pouvaient s'expliquer par l'expérience

Comment K. répond à ces questions

Cette 3e question à quoi répondent-elles et répondront à des o. au delà des ph. et inaccessible donné à la pensée.

Quant à la valeur, elle ne cille (4e q.) leur o. existe. Mais il nous est impossible de le prouver. N/ sommes obligés de le croire. ——

Ainsi réponse insuffisante sur les 2. 1res points, et sur les deux autres, inadmissible, laissant place au scepticisme.

Doctrine de Kant.

Sur ces 4 q. n/ trouverons chez Kant des doctrines satisfaisantes et disant le scepticisme.

1e Fondement.

L'unité condition de la pensée se trouve dans la liaison des o. pensés. Il faut donc qu'il y ait dans l'âme une faculté d'unité. Cette faculté s'exerce par le jugement.

1o K. s'est demandé pourquoi il devait y avoir des éléments a priori. Il y a une condition sine qua non de la pensée, c'est la esce, c'est que ttes nos pensées soient rapportées à un seul et m. sujet pensant. L'identité du sujet pensant est la condition de ttes pensées. Or à quelle condition cette identité pourra-t-elle être reconnue dans ttes pensées. Il semble d'abord que pour s'assurer de cette identité il n'y a qu'à observer son propre sujet pensant. Mais ce procédé est d'une applic impossible; car le moi n'a aucune propriété observable qui permette de le reconnaître dans les états de esce différents. Tt ce qu'on constate c'est que dans les 2 cas il y a un sujet pensant. Supposez que le sujet demeure vide de pensée, impossible de savoir s'il change ou non, de même s'il avait une perception quelconque. Donc comment apercevoir l'iden

tité du sujet pensant? indirectement, en prenant un pᵗ d'appui dans les o. pensés. Si si les o. pensés forment un système le sujet pensant arrivera à la Cs. de lui m̃ grâce à la liaison des o. pensés. Supposons que ce monde soit détruit, et que ns assistions à la naissance d'un second nouveau. Dans l'intervalle, en ne reconnaissant rien hors de ns ns ne ns reconnaîtrons pas ns m̃. C'est donc dans l'o. pensé qu'il faut chercher l'unité du sujet pensant.

Or les ph., en tant que ph. ne constituent pas l'unité. Mais, dira-t-on, ne forment-ils pas une série dans le temps et un seul composé dans l'espace? En eux m̃, rien ne m'autorise à les considérer ainsi. Je puis dire que le t. et l'e. recommencent avec chaque phén. et chaque corps. Réduits aux ph. ns ne trouvons aucune unité dans le monde extérieur, et par suite ns n'avons aucun fondement de ns propre unité.

Cette unité ne peut être atteinte que s'il y a dans l'o. pensé la faculté de lier les ph., d'en former un système un. L'Entendᵗ est une faculté de lier: il faut, pʳ qu'il y ait pensée, que les ph., dans l'Entendᵗ forment un système, une unité un monde, voilà la condition de l'unité de conscience.

Cette ~~assoc~~ liaison des ph. se fait par le jugement. Il y a une différence entre l'assoc des idées et le jugement. La 1ʳᵉ est un fait fortuit, intérieur et subjectif; la 2ᵈᵉ est l'énoncé de cette perception objective qu'un fait doit succéder à l'autre: en disant que le feu a chauffé j'ai dit qu'il y a là deux choses qui s'appartiennent l'une à l'autre

Il y a donc dans l'Esprit une faculté d'unir, et l'exercice de cette faculté, c'est le jugement.

2e Liste. 2e q. Combien y en a-t-il ? Distinction entre le Qe et l'Esp., la substance et la cause, l'infini et l'absolu.

Élimination du temps et de l'espace. Kant reconnaît toutes ces notions, mais il doit en retirer le T. et l'E. existant originairement, antérieurement à tout jugement, dans le sujet sentant (et non pensant). N/ retranchons donc le temps et l'espace de la logique transcendentale, c-à-d de tout ce qui est requis p.r l'unité de la pensée.

de l'infini et de l'absolu. L'infini ~~et~~ l'absolu est reconnu aussi par K. mais non comme élément de la fac. de juger. N/ avons, par besoin en effet pour lier les ph. de nos pensées. Sous le nom d'infini ou d'absolu n/ ne pensons rien ~~de déterminé~~ en particulier. C'est notre esprit le besoin de la pensée humaine de pousser aussi loin que possible l'unité systématique des choses. L'absolu n'est donc point un élément de l'Entend.t, ce n'est pas un principe constitutif, mais régulateur. Kant le renvoie à la raison.

Kant élimine ainsi ce qui ne fait pas partie des concepts purs de l'Entend.t, puis il fait ainsi cette liste des catégories : La fonction de l'Entend.t est de juger. Il suffit donc de prendre la table des jugements : on dressera ainsi une liste complète et rigoureuse des éléments constitutifs de la pensée.

Table du jugement et, par suite, des catégories

Cette table des jugements est longue.

1° Jugement général, particulier, singulier, c'est la quantité.

2° affirmatif, négatif, indéfini (aff. d'un attribut négatif ou lui convenant) c'est la qualité.

3° Rapport exprimé par les deux termes du jug.t : rapport catégorique (Dieu est bon) hypothétique (si D. est bon il faut l'aimer) disjonctif : le monde est ou l'œuvre du hasard, ou d'une nécessité aveugle, ou d'une provid.

4° Ou bien on affirme la chose comme possible, ou comme réell.t existante, ou comme nécessaire.

D'où 4 manières de considérer les jugements, et trois jugements de chacune de ces sortes. C'est sur cette table des jug.ts qu'est fondée la table des 12 catég. de Kant — 12 moules à jug.ts : 12 man. de ramener les ph. à l'unité de la pensée.

Les voici

	Jugements	Catégories
quantité :	général, particulier, singulier	unité, pluralité, totalité
qualité :	affirmatif, négatif, limitatif	réalité, négation, limitation
relation :	catégorique, hypothétique, disjonctif	substance, cause, réciprocité ou communauté
modalité :	~~possible~~ problématique, assertorique, apodictique	possibilité, existence, nécessité

Que cette table soit exacte, peut-être est-ce vrai au fond mais il serait difficile de le prouver. Au moins est-elle méthodique, non fortuite.

3° Objet : Unité de la pensée dans la perception des ph. et aussi réalité des ph.

3° Quel est l'o. des catégories ? Elles représentent l'unité de la pensée dans la perception des phé. Or c'est là ce que la ~~pensée~~ sens commun demande, en voulant que la pensée ait un o. Le sens commun n'admet pas l'Empirisme

Il ne demande pas non plus que nos perceptions aient leur fondement dans un je ne sais quoi que nous ne pourrons jamais atteindre. Il ne demande pas un autre monde que celui que nous voyons, mais que ce monde soit une réalité et non une illusion. Il demande la réalité des ph. eux-m. Ainsi le sens-commun ne se contente pas du ph. et ne veut pas qq. ch. hors du ph. Il faut convertir le ph. en réalité. Or les ph. que je vois deviennent réels par cela seul que j'établis une liaison entre eux. Il y a donc dans l'o. de la pensée une réponse conforme au sens-commun. L'o. de la pensée c'est l'unité même de la pensée dans la perception des phén.

4° Valeur (du notum premier) Objectivité nécessaire d' t. ph. pensé, et comme l'entend ~~sens~~ le sens commun de tous les hommes, ~~objectivité relative~~ vérité absolue.

4° Quel est le débat entre le scepticisme et le dogmatisme? L'empirisme donne trop peu et le dogmatisme trop. L'emp. ne donne que les ph. de la sensibté. Avec cela je ne sors pas de moi-m. Le dogmatisme écossais donne trop. Je demande: y a-t-il qqch. de plus que le *je* intérieur et ses sensations? Le dogmat. dit: oui: un objet qu'aucune faculté ne peut atteindre, mais dont une seule peut affirmer gratuitement l'existence. Le dogmat. donne gain de cause au scepticisme; car non seul. ces prétendues entités ne peuvent être prouvées, mais il n'y a pas un de preuves à demander.

On ne peut prouver ce qui est contraire à toute perception : ce serait contraire à l'hypothèse. On se déclare par le fait hors d'état de prouver. — Kant n'y donne les ph. érigés en o. par cela seul que l'Entendement donne une liaison nécessaire. La réalité des o. de ma pensée est donc prouvée par ce seul fait que je pense. Il ne faut pas demander si la pensée est objective ou subjective : toute ph. pensé est objectif par cela même. Il ne faut pas (Cousin) reprocher à K. d'avoir rendu impossible le passage du ~~tout~~ subjectif à l'objectif : il a fait précisément le contraire.

Mais, dira-t-on, dans cette doctrine il n'y a que l'esprit avec ses catégories, et on ne peut avoir aucune connaissance de l'o. en soi. On oublie, quand on fait cette objection, cette distinction : le sceptique est celui qui soutient que deux choses contradictoires peuvent être vrais pour deux h. différents : cela est très vrai de la sensibilité, mais quand on parle de l'Ent. on ne parle pas de l'Ent. de l'individu : ce qui est lié par l'intelligence d'un h. l'est pour tous les h. Ainsi dans la doctrine de Kant le juge du vrai et du faux n'est pas l'Entendement de chaque h., mais l'intell. humaine : on a ainsi une vérité absolue.

(Bouillier, théorie de Kant)

Veut-on savoir encore ce qu'il y a en dehors de l'Entendement humain, en dehors de toute pensée ? Kant n'a pas résolu cette question, mais c'est qu'elle est absurde. Il faudrait,

si qu'elle peut être étoffée, que la pensée peut penser à ce qui n'est pas o. de pensée.

Donc K. a répondu aux 4 q. qui comprennent l'étude de l'Entendement ——

(Elements a priori)
(1 Sensibilité)

XIVe Leçon —

Conditions auxquelles sont soumises nos perceptions pour pouvoir être pensées (Espace et temps)

Des formes d'espace et de temps.

Il n'y a que les catégories qui soient vraiment constitutives de la pensée. Nous ne pensons qu'autant que nous lions les phén. entre eux. Mais avant d'être pensés les phén. ne reçoivent-ils pas certaines formes comme l'E. et le T.? Kant pense que la Sensib^té met qqch. d'elle même dans le Ph. ; quelle est la part des choses et quelle est la part fournie par le sujet.

L'Empirisme et l'Idéalisme des 2 écoles de son temps se présentent ici encore.

1° Doctrine empirique — L'espace et le temps sont des qualités des choses.

Locke pense que l'E. et le T. sont simplement des qualités des choses sentées, comme le bleu ou le rouge, comme les sons.

Objections:

1° L'Etendue et la durée ne nous affectent pas, n'ont point d'intensité

Mais d'abord il f^t remarquer que les sensations proprement dites nous affectent, à une intensité. Or l'Etendue et la durée n'ont pas d'intensité ; ne nous affectent pas. Nous ne voyons pas l'Etendue et la couleur, mais la couleur d'une étendue. La durée et l'étendue n'ont point d'intensité, mais ont ce que n'ont point les autres perceptions, l'extension. Il faut pour les saisir plusieurs actes perceptifs. Une sensation peut être concentrée en un point, avoir lieu dans un instant unique.

2. Elles ne sont pas saisies par un acte unique de ~~perception~~ l'esprit, mais par une série de perceptions.

Il ne faut qu'un acte de perception. Il en faut plusieurs.

il faut un mouvement continu du regard pour percevoir l'étendue. La durée et l'étendue sont donc intimement liées à la perception, mais s'en distinguent. S'il n'en était pas ainsi nous aurions deux sensations l'une dans l'autre, comme l'étendue et la couleur, qui ne se mêleraient pas cependant.

3° la durée et l'étendue ne varient pas comme les qualités sensibles d'un objet à l'autre.

D'un objet à l'autre les qualités sensibles diffèrent; c'est par là que nous les connaissons; les caractères de durée et d'étendue ne varient pas. On peut par la pensée supprimer la couleur, le son, le goût etc. étendue ou durée, mais seule la D. et l'Esp. eux-mêmes; ainsi l'E. et la D. s'associent aux perc. qui sont contingentes, mais s'en distinguent.

II° Idées Innées. L'E. et le T. sont des notions auxquelles correspondent hors de

L'espace et le temps des choses qui coexistent avec les ph. sont des notions auxquelles correspond hors de nous des choses qui coexistent avec les ph.

nous des choses qui coexistent avec les ph. — D'abord il n'est pas exact de dire que dans notre esprit existent des notions connues de cause et de substance. La cause et la substance sont des conceptions générales qui ne représentent aucun objet individuel.

Objections: 1° Ce ne sont pas de pures notions, ce sont aussi des objets d'imagination

Au contraire l'E. et le T. ne sont pas de pures notions. Ce sont des choses qu'on se représente, qui ont sont du domaine de l'imag. De plus ce sont des choses individuelles. Si on ôte de là corps colorés qui remplissent l'E., on a peine à se représenter l'E. vide, mais on sent qu'il y a là qqch. qu'on peut imaginer, au moins indistinct^t. L'E. et le T.

2° Ce sont des choses individuelles

ne sont pas sentis, mais ils ne sont pas purs pensés. Ce sont des choses qu'on se représente. Nous appliquons à plusieurs la l'idée générale de ph., mais nous concevons

qu'il y ait plusieurs temps de nature différente. De m[ême]
nous [ne] nous représentons qu'un seul espace dans lequel on peut
distinguer des parties. Ainsi le T. et l'E. sont des
représent[ations] d'objets individuels. — Maintenant dira-
t-on qu'ils existent en dehors de nous en eux-mêmes, mais
que sont-ils? Ou bien en eux-mêmes ils sont déterminés,
ou ils ne le sont pas. S'ils ne le sont pas on ne sait
à quoi se réduit se réduit leur existence; on en ôte tout
ce qui les constitue et ce sont deux néants. — D'autre
part, si on les détermine, si on en fait des êtres, si
on entend que le monde anéanti, il y a encore une
succession d'instants, on ne voit pas comment on peut
y faire entrer les autres êtres. On ne peut pas dire
que la durée d'un être soit dans la durée d'un autre.
Newton et Clarke avaient fait de l'E. et du T. des
attributs de Dieu. C'est le seul moyen de leur donner une
existence propre. Mais s'il en est ainsi, le temps ne sera
plus la durée des choses. l'espace est plein, on ne pourra
plus rien y mettre

S'ils existent hors de nous, ou ils sont déterminés, ou ils ne le sont pas; absurdité de la thèse et de l'antithèse

III Doctrine de Kant. Kant a tout concilié: pour lui le T. et l'E. sont des
formes de la sensib[ilité]. Le sujet pensant est constitué
de telle sorte que ses percep[tions] prennent la forme d'E.
et de T.; le T. et l'E. sont des canevas sur lesquels se
fait de la tapisserie (Ils sont nos facultés mêmes (1875))
On comprend dès lors comment ils sont mêlés à nos percep[tions]
sans être des qualités sensibles. Ils sont ce en quoi (ce par quoi) se forme[nt]
1875

Le temps et l'Espace formes de la sensibilité sont les formes que prennent nécessairement les phén[omènes] pour être représentés dans notre esprit et comme intuitions.

les perceptions. On comprend aussi comment d'une part ils n'ont pas une existence distincte des ph., et de l'autre comment ils sont nécessaires. Le son par lui-même est aigu ou grave. Reçu dans un esprit humain il prend la qualité de successif. Le T. et l'E. sont les conditions a priori de l'étendue et de la durée dans l'esprit humain, ce sont, comme dit Kant, des concepts purs.

Tels sont le T. et l'E. dans la sensibilité.

En eux-mêmes ils sont tout à fait indéterminés. Ils n'ont nulle limite ni intérieure ni extérieure. (N/ ne pouvons discerner aucune limite dans l'E. Sans attendre l'Expér^ce qui n/ présente des o. étendus dans l'Espace, la Pensée peut opérer à vide sur le T. et l'E. à condition qu'elle se représente un mouvement. Représentons-nous un mobile dans l'E. et faisons le mouvoir. nous verrons que l'E. a 3 dimensions. Considérons le chemin de ce mobile, n/ acquerrons l'idée de ligne. N/ pouvons alors former des angles, et a priori construire toutes les figures. En m^e temps n/ déterminons le T. N/ mobile distingue dans le T. le moment où le mouv^t commence et celui où il se termine. N/ n'avons pas d'autre mesure du temps que les espaces parcourus. En m^e temps surgit dans n/ esprit une nouvelle idée, celle de Nombre. N/ avons l'idée de pluralité: nous comptons autant de lignes qu'il y a de mouv^ts différents; si bien que cette seule introduction

En eux-mêmes ils sont indéterminés, mais n/ pouvons par l'imag. ou dans l'expérience les déterminer.

d'un mobile dans l'E. et le T. détermine l'E. et le T. et fait naître le nombre. Enfin comme il n'y a aucune raison pour s'arrêter dans le nombre, n/ concevons comme infinis le T. l'E. et le N.

Pourquoi avons-nous dicté cette opération? Cette possibilité de déterminer le T. et l'E. a priori ne rend compte des sciences exactes qui sont un champ de bataille entre l'empirisme et les idées innées.

Conformation de la doctrine de Kant par la considération des mathématiques.

— Notions exactes, d'où les devons-n/?

I. Empirisme. À l'expérience.

Obj. 1re l'expér. ne donne pas de triangles et cercles parfaits

2e Quand elle les donnerait, comment savons-n/ qu'ils sont parfaits?

Là encore 2 théories contraires et peu satisfaisantes et une solution moyenne.

L'empirisme dit que l'expérience n/ apprend qu'il y a des triangles, des cercles des nombres et quelles sont leurs propriétés. Cette solution est attaquable. Est-il sûr que nos yeux aient jamais vu un cercle parfait, C'est là une obj. solide. En supposant même que l'exp. n/ donne des cercles parfaits, comment saurions-n/ qu'ils le sont. N/ avons donc autre chose pour en juger. En outre l'expér. ne n/ offre pas ttes les figures: on ne voit pas des polygones de 10000 côtés. On peut objecter encore que quand même il y aurait dans la nature des cercles parfaits, il ne serait pas juste de dire que le cercle et le triangle sont des os d'expér. Le propre de l'étendue est de ne pouvoir être saisie par un seul acte: une seule sensation ne n/ donnera

par le t. il faudra parcourir les 3 côtés : ce ne sera pas une sensation passive. N/s serons actifs : l'opér. sera donc la même que si la nature ne n/s avait rien fourni du tout. Ceci encore plus

3° pour les nombres : il n'y a pas dans la nature de compte tout fait ; il faut, pour compter une opération active de n/s entendement

évident pour le nombre. N/s sommes ici 22. Ce n'est pas une propriété de nos corps. N/s ne savons qu'il y a 22 individus qu'après les avoir comptés. Il faut une synthèse de 22 unités, ce que n/s pourrions t. aussi bien faire en n/s représentant des points dans l'E. & l'Exp. n/s fournit ~~l'occasion~~ l'occasion de compter (opération synthétique) mais non le compte tout fait. Il y a une différence complète entre l'impression purement passive ~~[illegible]~~ produite par la qualité des o. et l'opération active En outre, par laquelle n/s la comptons. si l'expérience seule n/s apprenait les nombres et les formes des corps, ces vérités ne seraient ni universelles ni nécessaires. Au contraire le compte ne change pas avec les o. parce que il ne porte pas sur ces o.

II. Idées innées. L'h. a dans l'esprit ces notions exactes toutes faites.

D'après la th. des Idées innées, l'h. a dans l'esprit des cercles, des nombres, etc. ... Mais l'h. a-t-il en effet des figures, des nombres dans l'esprit. Ce n'est pas tout. De m. que le T. et l'E. ne sont pas des o. de pure pensée, mais aussi d'imag., n/s en dirons autant des figures, des nombres etc. Il faudrait

Obj. 1° ces notions ne sont pas de purs concepts, ce sont encore des o. d'imagin.

que la pensée porte sur qq[illegible] d'imaginé. On pourra dire que autre chose est le triangle que on imagine et la simple conception du triangle. Le triangle que j'imagine est nécessairement isocèle ou rectangle etc. Il a telle grandeur.

Il n'en est pas moins vrai que si on peut penser l'E. le triangle en général, on ne le peut sans penser l'E. et une certaine façon de déterminer l'E.

2° On ne comprend pas alors pourquoi les phénom. vérifient toujours les mathématiques

De plus si n/ supposons que les mathématiques soient innées et diffèrent complètement des phén., on ne comprendra pas comment les phén. sensibles vérifient t/j ces notions mathématiques. Voilà une question insoluble dans cette théorie.

III. Doctrine de Kant.

Les mathématiques sont des opérations de l'intelligence s'exerçant sur les formes de la sensibilité.

Ainsi n/ sommes amenés à Kant.

Les mathématiques ne sont ni des sciences expérimentales ni des opér. de l'intelligence pure, mais des opér. de l'intelligence s'exerçant sur les formes de la sensib.té. Les objets occupent une place intermédiaire entre la pensée et les phénomènes (cf. arist. τα μεταξύ). Ce n'est que dans cette doctrine que n/ puissions avoir des mathématiques pures applicables aux o. extérieurs. Cela confirme la doctrine de Kant.

A. pourrait on définir 1° l'Étendue : l'espace occupé par un corps 2° l'Espace la possibilité d'existence des corps. de même, pour les phénomènes, la Durée et Temps.

XVe Leçon — Des notions de substance et de cause —

Après avoir décrit d'après Kant les formes de la sensibilité, nous sommes amenés à ce qui constitue la pensée elle-même, les Catégories. Nous ne passerons pas en revue les 12 Catégories. En général elles représentent le travail de l'entendement sur la matière fournie par la sensibilité. Ce travail se fait de quatre manières différentes.

4 ordres de catégories

1° Quantité

1° Donner aux phén. une quantité. Ils affectent la forme

l'Espace qui est une multiplicité de parties. La pensée parcourt cette multiplicité, la totalise.

2° Qualité

2° Donner aux phénomènes une quantité intensive. Chaque phén. est plus ou moins intensif. Il y a lieu à une synthèse à une mesure non plus de parties, mais de degré. De là les catégories de réalité. Toutes les phén sont des quantités intensives dit Kant.

3° Relation
substance, cause, réciprocité

3° Le travail le plus important c'est de lier les phén. entre eux. De là les 3 Catégories de substance, de cause, de réciprocité

4° modalité

4° Restent les Catégories de modalité. La pensée qualifie diversement les phén. suivant qu'il lui apparaissent comme simplement possibles (car d'accord avec les conditions de la pensée) comme existants (c'est-à-dire actuellement perçus), comme nécessaires (c'est-à-dire liés par les lois de la nature à un phénomène actuellement perçu)

Ces 12 Catégories ne sont donc pas une invention arbitraire de Kant.

— Que nous nous bornons à l'Etude de la Substance et de la Cause

Nous nous occuperons de la Substance et de la Cause qui sont les catégories les plus importantes et celles sur lesquelles se concentre le débat —
Voici la doctrine de Kant :

— Doctrine de Kant. objectiver les phén. c'est les ramener à l'unité de la pensée, cela a lieu par l'application aux phén. des catégories de Substance et de Cause, lesq. ne sont rien détachées des phénomènes.

Les phénomènes sont donnés par la sensibilité. Il s'agit d'en faire des objets. C'est tout un d'en faire des objets ou de les ramener à l'Unité de la Pensée. Il s'agit d'assigner aux Phénomènes des places fixes dans le temps. Comment y parvenir ? Comme nous ne percevons pas le temps en lui-même, rien ne nous apprend quel phén. succède ou suit un autre dans le temps. Nous ne savons pas si ~~l'un doit toujours être placé avant l'autre~~ cette succession est seulement dans notre sensibilité, ou si elle est aussi dans le temps.

Nous ne savons pas si l'un doit toujours être placé avant l'autre, s'il y a succession immuable. Une seule chose peut nous déterminer à le croire, c'est la ~~notion~~ notion de cause. Ex: Il n'est pas arbitraire de se représenter un bateau sur une rivière d'abord plus haut, ensuite plus bas. De plus il est impossible de percevoir quelque chose qui change sans l'opposer à quelque chose qui ne change pas. Si les bords d'une rivière marchaient avec le bateau, nous ne verrions rien marcher du tout. La catégorie de <u>cause</u> suppose donc elle-même la catégorie de <u>Substance</u>. Pour que des événements nous paraissent successifs il faut qu'ils se détachent sur un fond immuable. Kant remarque que quand on détache ces notions des phénomènes elles ne signifient rien. Qu'une chose soit cause d'une autre, nous ne pouvons le concevoir si nous ne nous représentons pas dans le temps l'une venant après l'autre. Il ne conçoit pas que quelque chose existe, sinon dans le temps, qu'une chose soit cause d'une autre, sinon la première précédant la seconde dans le temps (Remarquons que si cela est vrai Dieu ne nous a pas créés, ou bien il y a eu en lui un <u>avant</u> et un <u>après</u>. Les catégories nous sont donc données uniquement pour lier entre eux les objets de l'Expérience. Pour les concevoir il faut que nous les appliquions à des objets matériels. Dans la conscience, nous ne pouvons pas les appliquer, nous n'y trouvons rien de permanent. (N'ai-je donc pas conscience de mon identité? De plus il y a là une contradiction: Puisque la pensée donne seule l'existence au monde extérieur, si rien n'est permanent en elle, comment quelque chose est il permanent dans les objets qu'elle constitue?), tandis que dans le

monde extérieur nous trouvons l'étendue solide, la matière dont la quantité est toujours la même dans tous les changements.

Telle est la doctrine de Kant: Pour lui la substance c'est la matière, la cause c'est le mouvement, (alors ni activité, ni liberté humaine, ni âme) Il faut convenir que la pensée s'accommode mal de ce monde sans épaisseur, composé de phén. qui ne sont rien. Aussi fait-on quelques objections.

– Critique de cette doctrine. 1° S'il en est ainsi, il faut donc renoncer à rendre raison de ces phén. Or la science, non seulement pose des lois, mais les explique, en rend compte, et de tout temps on a cherché ces explications dans l'Essence même de la Nature des choses. Mais ici nous sommes réduits à l'observation des phénomènes. Il faut donc renoncer à toute explication.

1° Objections: Pas de science possible

Rép. – Oui si la science cherche une même entité au-delà des phén.; Mais la science cherche les lois des phénomènes –

Cette objection repose sur un malentendu. Quand on parle d'Essence des choses, qui peut expliquer les phén. que veut-on dire. Parle-t-on d'une entité n'ayant aucun rapport appréciable avec les phén.? Cette entité ne peut servir à les expliquer. Parle-t-on d'une essence douée des attributs qui se manifestent par les phénomènes? C'est une tautologie et on répond par la question. Il y a une autre manière d'expliquer les phénomènes, qui est applicable et appliquée, et qui laisse subsister le système de Kant. Cette manière consiste à réduire les lois particulières en lois plus générales. Par exemple tous les phénomènes se réduiront à quelques classes: Électricité, Son, etc, et ces propriétés elles-mêmes au mouvement. Les phénomènes se réduiront, non à une entité qui nous échappe, mais à un phénomène observable.

2° obj.: on renonce à un monde existant hors de la pensée.

Rép. – Après tout nous ne

2° Soit, dira-t-on: mais ne peut on pas se rendre compte de ce phénomène même du mouvement? Ne peut on saisir une force

connaissons du monde que ce qui affecte la sensibilité humaine. C'est déjà une réalité solide que celle qui repose sur notre pensée.

distincte de nous qui soit cause? Est-il possible de réduire toute la nature à une fantasmagorie réglée, scientifique (car d'après Kant elle n'est pas autre chose) Faut-il renoncer à ce que nous appelons activité, vie, force? Car Kant ne connaît rien de tout cela. Suivant lui tout ce qui nous semble inhérent à la nature même des choses est emprunté à l'Esprit. Si on retire au phén. tous les vêtements dont nous l'habillons, à quoi se réduit-il? à la propriété sensible des choses que nous ne pouvons même plus connaître, car elle n'a plus ni quantité, ni intensité. — Que répondre pour justifier Kant? Rien de bien satisfaisant. Après tout on ne peut connaître des choses que ce qui affecte la sensibilité humaine. D'un animal nous ne pouvons connaître que des formes et des mouvements, non une activité spontanée. S'il y a quelque chose en dehors de cela, nous n'en pouvons rien savoir. De quelque manière que se constitue l'objet, il se fait de tout cela un objet réel qui subsiste au moins dans notre pensée. C'est déjà une réalité solide. On se représente difficilement une existence qui ne serait l'objet d'aucune pensée.

3° obj: Suivant Kant la pensée n'est ni substance, ni cause.
Rép - Kant a tort: L'acte même de penser est une réalité supérieure éternelle.

3° Il y a une 3e difficulté, d'où on ne sort peut-être plus du tout. Cette pensée elle-même dirons-nous qu'elle est une substance & une cause, elle qui en produit?

— Suivant la lettre de Kant, il faut répondre que non, car la substance et la cause sont en elles comme des formes qui doivent être remplies: elles ne le sont pas par le monde extérieur. Elles ne peuvent s'appliquer qu'à des phénomènes

extérieurs. Dans la pensée il n'y a pas de Substance, dit Kant, car il n'y a pas de phénomène permanent. La catégorie de cause s'y applique encore moins. Il n'y a donc rien qui fasse de l'acte de penser une Existence. Il y a bien un acte un, un moi qui domine la Pensée, mais à cet acte même de penser, Kant refuse la substance. A cela répondons : avec les définitions qu'a donné Kant de la Substance et de la Cause, il est clair que ces catégories ne peuvent se retourner contre la pensée qui les conçoit. Mais qu'est-ce qui nous empêche de dire que cet acte de penser, qui confère la réalité au monde entier, est lui-même une Réalité excellente, par conséquent une substance supérieure ? Je ne propose pas de placer derrière le Moi une entité chimérique qui serait la substance de l'Âme. Ce qui est substance, c'est l'acte même de la Pensée. Le moi n'est pas dans le temps, il est dans l'Éternité. Dans le moi il n'y a pas de phénomènes successifs, mais ce sujet pensant est cause de tout ce qui pense, de ce monde qu'il forme en liant les phénomènes. Ce ne sera plus le mot cause au sens de l'expérience, un phénomène qui en amène un autre, mais une cause qui plane au dessus des temps, et produit tout ce qui s'enchaîne dans le temps. Voilà un premier point de gagné. Gagnons-en un autre. Il y a une dernière difficulté, la plus sérieuse.

4e objection : Suiv. Kant le monde n'est pas substantiel.
Rep. : Kant a tort. pour que les phén. puissent être pensés, il faut qu'ils contiennent un principe d'unité et de liaison constante, c.à.d. du substantiel et du causal.

4° Suivant Kant, notre pensée du Monde ou le monde même, se forme de deux Éléments : l'Élément adventice, fourni par la sensibilité et l'Élément inné (les formes de la sensibilité, les catégories). Kant explique que, comme pour que les choses soient pensables il faut que les phénomènes se détachent sur un

fait permanent : l'entendement a besoin des 2 catég.
de causalité de substance. Mais comment se fait-il que
les ph. sur lesquels s'exerce l'ent. se prêtent préci-
sément à cette opération ? Que 2 ph. ne se présentent
jamais 2 fois dans le même ordre, et ma faculté de les
lier deviendra inutile. De même que p. apercev.
un ordre dans la nature il faut que nous y voyions
de la permanence, de même on peut se demander comment
il se fait justement que nous trouvions une matière dont
la quantité reste permanente. Nous sommes donc obligés
d'avouer que la nature, c.à.d. ce qui est donné à la
sensibilité, est faite p. être pensée. Il faut donc admettre
que ces phén. contiennent en eux un principe d'unité
de constance, de liaison. Il est donc possible que
la matière soumise à notre entend. ait déjà été soumise
à un entend. Nous y trouvons qqch. d'analogue à
la pensée : un principe de changement régulier correspondant
à ce principe de liaison. Mon seul est
n'est pas là une supposition contraire aux principes
de Kant, mais cela même est exigé par Kant. Car
sans cela il n'y aurait rien qui se prêtât à la pensée.
On peut donner par là satisfaction à ceux qui
reprochent à Kant de rendre impossible la science.
Ainsi nous sommes amenés à reconnaître de substan-
tiel et de causal dans les ph. avant qu'il soit
pensé.

Conclusion : Lordre de substance et de cause : 1° la substance et la cause physiques 2° — métaphysiques

En conclusion maintenons les définitions de Kant pour la S.ce et la C.se physiques. Mais reconnaissons en outre une S.ce et une C.se métaphysiques. Au delà de l'unité de la pensée, il y a l'activité, la réalité du sujet pensant. Cette substance, c'est l'acte même de penser ; cette cause c'est l'activité même de la pensée. Après avoir trouvé en nous cette subst. et cette cause métaphysiques, nous sommes amenés à en trouver aussi dans les choses matérielles. Nous devons reconnaître en elles un état d'intelligib.ité et un état d'activité en vertu duquel les ph. se succèdent. La réalité rentre dans de deux côtés. Les autres Catég. auront de m. leur réalité dans la nature des choses.

XVI.e Leçon (éléments a priori (fin) : Raison)

— De l'idée de l'absolu. —

Nous terminons la revue des éléments a priori de la connaissance humaine. Kant admet en nous 3 fac. de connaître : Sensibilité, (faculté d'apercevoir des ph.s [leurs éléments a priori sont l'E. et le T.]) ; Entendement (catégories) ; Raison, idée de l'absolu ou de l'Inconditionné, signifiant tt. autre chose que l'Idée de Dieu.

Chaque faculté introduit un élément a priori.

Nous examinons la Raison.

Nature des idées a priori, et notamment de l'idée de l'absolu : elles ne sont rien indépendamment des ph.es auxquels elles s'appliquent

Il est très vrai que les ph. sont soumis à des lois de l'Intell.ce h.ne, mais il est très vrai aussi que ces lois ne représentent rien en dehors de l'Int.ce humaine. Ainsi une Intell. h.ne qui ne apercevrait rien d'extérieur

aurait beau être pourvu du T. et de l'E., des catégories et de l'idée de l'absolu, elle ne pourrait en sortir [illegible] rien. Elle aurait de quoi penser, mais une fois que des ph. lui seraient donnés. Par ex. la cause, la substance n'ont de sens que quand elles s'appliquent soit à un ph. permanent, soit à des ph. successifs.

Ainsi l'idée d'absolu n'est rien tant qu'on n'en fait pas usage p. conn. les ph. du monde extér. Telle sera la valeur de l'idée d'absolu.

Rôle de l'idée d'absolu, suivant Kant: exciter l'Ent.t à pousser la liaison le plus loin possible. L'absolu est la totalité du système des phénomènes.

Les ph. st d'abord sentis, c.à.d. placés par l'Int. ce dans le Temps et dans l'Espace. Ils ne sont pas par eux m. Cette perc.on d'un ph. dans l'E. et le T. est l'intuition. Ces intuitions sont soumises aux catég. de l'Entend., c.à.d. qu'il s'établit entre les ph. une liaison nécessaire, liaison qui les érige en objets, qui les détache de ce sujet pensant. Puis vient le travail de la Raison. Il ne s'agit pas d'étendre un o. distinct des ph., mais de pousser la liaison aussi loin que possible. La Raison excite l'Entend. à rechercher de plus en plus loin les conditions de nos conn.ces, à remonter l'échelle des causes. Elle exige la plus grande extension possible de la conn.ce suivant les lois de l'Entend.

L'absolu est la totalité du système des ph., par ex. la totalité absolue dans la série des effets et des causes.

L'inconditionné est la condition qui n'en supposerait plus d'autre. Kant n'admet pas que l'Entend. puisse le trouver, mais c'est ce que cherche l'Ent.t

sous l'aiguillon de la Raison.

L'Esprit cherchera par ex.t l'absolu dans le découp.t d'une partie de l'espace ; il cherchera le nécessité d'exister dans la succession des êtres contingents.

— Que l'idée d'absolu est pur.t subjective : c'est un besoin de l'esprit qui ne sera jamais satisfait.

Ainsi l'idée d'absolu ne représente aucun o. mais il n'y a de plus aucun o. qui puisse y correspondre, l'idée que les ph. correspondent à l'E. et au T. et les successions à la Cause, et qui ainsi les catég. peuvent prendre une valeur _objective_. L'idée de la R. est au contraire pur.t _subjective_. — La totalité que demande la R. ne peut jamais lui être donnée. Aucun phe., ni addition de phe. ne peut correspondre à l'idée de l'absolu. C'est donc un besoin qui ne sera jamais satisfait — une amb. chimérique quoique non inutile, p.q. elle provoque les recherches.

Cette étrange désir de l'absolu, s'il a ses inconvénients, a ses avantages.

Avantage de cette désir de l'absolu : montrant qu'il n'y a pas d'infinitude dans les phe.

L'avantage c'est de nous débarrasser d'une quest.n de faux infini, et de nous faire une idée plus juste de l'infini véritable. Lorsqu'on cherche l'infini dans les phe., on ne peut l'atteindre. Dans ce cas l'infini exprime non une chose mais un besoin. On parle de l'infini en ~~espace~~ petitesse, en grandeur, de l'E.ce infini etc. Il n'y a point de chose sensible et finie à qui nous ne prêtions ainsi une infinité chimérique. Sous t.s ces points il est très utile de savoir que l'infini est une chimère. Ainsi c'est une absurdité qu'un nombre infini. L'~~absurdité~~ infinité

en petitesse : l'infinité en grandeur est de m. On peut concevoir si l'on veut l'étendue considérant des parties de plus en plus petites. Mais si on se représente une dernière division qui atteindrait les dernières parties de la matière, on tombe dans une absurdité. L'idée d'infini n'a ici aucun rapport avec la réalité : c'est simplement un besoin de l'esprit : On peut étendre le m. considération des o. différents à la science (dont les parties ajoutées les unes aux autres) au bonheur, à la puissance humaines. Une science qui ne pourrait plus s'étendre à de nouveaux o. est une science chimérique. Il résulte de là qu'il est absurde de chercher l'infini dans l'ordre des choses sensibles. Kant détruisait ainsi l'idolâtrie de la nature.

Inconvénient : mener à l'athéisme dans l'ordre spéculatif. L'inconvénient n'est pas moins grand : cette conception purement subjve de l'idée de l'infini, si elle détruit le panthéisme, mène à l'athéisme. L'argument de Descartes tiré de l'idée de l'infini a été ébranlé par les objections de Kant. L'athéisme contemporain est admis parce que l'idée de l'infini corresponde à un être, un o., une réalité. Kant voulait qu'on le cherchât l'absolu dans l'ordre pratique. Là, dit-il, il a une valeur réelle, mais dans l'ordre spéculatif, pas d'absolu objectif. Avant K. on ne s'était pas avisé de cette métaphysique.

Mais on peut peut-être trouver l'infini même dans l'ordre spéculatif.

70

Autre objection de l'absolu : l'infinité consisterait par l'éternité, l'immensité, l'omniscience, le bonheur infini. Nous ne les figurons pas, mais nous les concevons.

Il est certain que le nombre ne peut être infini, mais ne peut-il y avoir une [illegible] infinie réelle ?

Chercher l'infini dans le T. et dans l'E. est absurde, mais ne peut-il y avoir un infini d'une nature différente ? On a tj. distingué l'éternité du temps : l'éternité n'est pas une succession d'instants, mais on entend par là tt ce qui arrive dans le T. ramassé pour ainsi dire dans un pt unique. De même pour l'immensité. Il s'agit ici de ramasser dans un indivisible tt ce qui peut y avoir de réalité éparse dans tous les êtres. De même p. l'omniscience : embrasser dans une intuition simple tt ce que la science hum. essaie d'embrasser. De même p. le bonheur infini : ns ne pvs nullement ns figurer cela, mais ns le concevons.

Ainsi la critique de l'idée d'absolu ne porte pas contre le sens que la métaphysique lui donne, mais contre le sens que lui donne l'imag.

Pouvons-nous atteindre cet autre absolu ?

Mais pvs ns atteindre une idée pareille ? K. dit que ns ne pvs ~~atteindre~~ connaître que des phén. Si ns lui accordons cela, il f.t renoncer à l'infini simple.

Discutons donc cette prétention de Kant.

Aux mots substance et cause peuvent être attribués 2 sens. Dans la doctrine de K. ce sont les ph. ceux-ci soumis à certaines condit. de l'exp. L'étendue matérielle est la substance, la succession objective est la cause.



Ou, et cela dans l'acte pur de notre pensée.

Outre ce sens, lequel est le sens populaire, on en a donné un autre : Négligeons les o. permanents ou successifs de la pensée, et considérons l'acte pur de la pensée, le penser lui-m., en dehors de la succession d'instants. N'y a-t-il pas là une réalité indépendante des phé., ce qu'Arist. appelle un acte, une consistance saisie en un instant, et qui est la dernière raison de la permanence des choses extérieures. Cette énergie pensante n'est-elle pas la cause de ce qui se passe dans l'intelligence, de la nature telle que nous la connaissons. Cette énergie est pour nous substance et cause.

Rien n'est difficile comme de se replier sur soi-m. Aussi suppose-t-on ordinairement qqch. derrière la pensée, mais il ne faut considérer que la pensée elle-m. Dans le penser, que je prends dans l'instant présent, je distingue deux éléments. En effet ce penser n'est pas indéterminé; c'est la pensée de qqch. c'est un acte, mais un acte limité. C'est l'énergie intellectuelle dépendant par un certain point du champ de la connaissance. N'est-il pas possible d'isoler ces deux éléments, de se représenter le penser détaché de l'o. offrant de ses limites particulières elle trouverait en soi l'infini au fond de soi-même. Ce qui nous autorise à dire que l'infini est au fond de cette pensée, c'est que nous voyons des degrés dans nos pensées, et

plus ns pensons clairt plus ns pensons intellnt. Ainsi la causalité pure est qqch. d'existant. Ns trouvons dans l'acte m. de la pensée une réalité infinie.

Résumé.

Ns donnons donc de l'infini deux définitions: 1° Limite idéale de l'addition des parties, ou des degrés des choses finies. 2° Réalité qui consiste dans l'acte m. de la pensée affranchie de ttes limites, et qui est le fond de ns pensées. Voilà l'unité de l'acte intellectuel; une ~~existence intell.~~ existence éternelle, une immensité véritable, une science infinie et par cela même une félicité absolue, ts attributs de Dieu.

Deux métaphysiques

celle des Phén., qu'a faite Kant, celle de la pensée, qu'ont exposée Descartes et Leibnitz

Il y a donc deux métaphysiques vraies ttes deux chacune dans sa sphère.

K. a fait la Mét. du monde ext. L'autre Mét., celle de Descartes et de Leibnitz, qui a non les cond. de la conn.ce des phén., mais la conn.ce de qqch. de distinct des ph. d'une réalité consistant dans l'acte même de la pensée.

(Opérations de l'intell.ce)
XVII. Leçon

I. Opération correspondant aux formes d'espace et de temps.

— De la perception —

Ns avons employé trois leçons à examiner les cond. a priori de la connaissance h.ne; nous allons en employer 3 autres à montrer comment ces éléments se combinent avec les données des sens, c.à.d. comment se constitue la connaissance h.ne. Ns traiterons des formes de l'. et de l'E. avant

les catégories de substance et de cause. Bien que ces formes n'appartiennent pas proprement à l'entendement. Elles ne servent pas directement qu'à achever l'œuvre de la sensibilité, mais elles rendent la pensée possible. Nous avons achevé ce qui faisait l'étude de la sensib.té, la percep.n des o.

Des fonc. de la percep. — Comment se fait l'applic. des formes de T. et d'E. aux phén.? Comment arrivons-nous à nous représenter le monde extér.?

Il y a là 2 questions: 1° comment nous représentons-nous des corps dans l'E. (perception) 2° comment nous représentons-nous ces corps comme durables dans le T. (souvenir)

Elle comprend 2 choses: 1° Percep. propt. dite (représentation dans l'E.) 2° Souvenir (représent. des corps comme durables dans le T.)

Mais ces 2 opérations sont liées. La perception sans le souvenir est impossible: c'est l'intuition et la mémoire réunies qui constituent la perception.

Perception proprement dite. Comment s'opère-t-elle? 1° Le tact passif 2° Le goût et l'odorat 3° L'ouïe } ne nous donnent pas l'étendue

Et d'abord comment a lieu la perception des corps? Il peut sembler que cette q. soit résolue d'avance. Il semble que nous ayons d'avance les éléments de la solution. Nous avons dit que c'est une condition de notre sensibilité de nous représenter les phén. comme étant dans l'E. De plus nous savons ce que sont les sens. La q. n'est pas si simple cependant. En effet (nous avons les formes et les phén. mais il faut un intermédiaire entre ces deux éléments) si nous passons les sensations en revue nous verrons qu'elles n'ont rien de commun avec l'E., excepté un seul ordre de sensations, et encore très imparfaitement. La sensation de chaud et de froid par elle-même n'implique aucune notion d'étendue. C'est plus clair encore pour les sensations du goût et de l'odorat

Je parle des sensations pures : on les conçoit telles qu'on a à par les sens du contact. De même un son n'est pas par lui-même dans l'E. Reste un sens dont les données semblent par elles mêmes se soumettre à la forme de l'étendue : la vue. Cela peut se réduire à 3 pts :

1° La vue donne-t-elle l'étendue ? 1° l'œil est fixé dans son orbite : donc il ne peut apprécier que l'étendue à deux dimensions. (V. Reid. 1er V. : géométrie des visibles. Il voyait les choses sur une portion de sphère.

1° l'organe de la vue est fixé dans sa tête : il est à sa place. De là résulte qu'il est incapable d'apprécier la profondeur, mais qu'il peut seulement percevoir l'étendue à deux dimensions. Pour percevoir la profondeur, il faut pénétrer, marcher d'avant en arrière. L'œil est incapable de ce mouvement en avant. Pour lui le monde extérieur est un plan : il perçoit la projection du monde extérieur.

2° L'œil se meut de droite et de gauche, de haut et de bas. Il ne voit clairement qu'un pt à la fois. Donc il ne peut apprécier que les angles que formeraient entre les différents axes de vision, par le croisement des rayons qui vont aux différents points de l'étendue.

2° Comment l'œil connaît-il ce plan ? W. a dit que l'œil se mouvait dans deux sens. Mais comment se meut-il ? Sur lui-même ; il tourne de droite et de gauche, et de haut et de bas. Comment acquiert-il par le mouvement la perception de l'étendue à deux dimensions ? L'œil ne voit avec clarté qu'un pt à la fois. En se mouvant sur lui-même, il fait en sorte que les différentes parties du plan deviennent successivement le point de maximum de vision. Il est clair que la seule chose dont l'œil puisse avoir conscience, c'est de son mouvement sur lui-même. C'est des angles que forment entre eux les différents axes de vision. Comment pourrait-il apprécier la grandeur absolue du chemin qu'il a parcouru ? Il ne le peut, car il lui faudrait la connaissance de la profondeur, de la distance de lui au plan.

On peut connaître par la distance angulaire, l'angle que font entre elles les différentes directions dans lesquelles il regarde, partant à proprement parler l'oeil n'aperçoit pas l'étendue, mais seulᵗ l'écartement des rayons qui vont aux différents points de l'étendue, la mesure angulaire de l'étendue.

3° Les mouvᵗˢ de l'oeil, par suite de l'habitude, n'exigent aucun effort. Donc les distances angulaires elles-mêmes ne sont pas exactᵗ appréciables. (Les mouvᵗˢ de l'oeil ne s'aperçoivent).

3° Pour mesurer ces distances, il faut que l'oeil ait conscᶜᵉ nette des mouvᵗˢ qu'il exécute. Or ce mouvᵗ est extrêmement facile. L'effort qu'il exige est devenu inappréciable par l'habitude. D'autre part les fonctions de l'oeil paraissent liées à la sensibᵗᵉ générale. Chez l'anˡ l'oeil est peu maître de lui, jamais désintéressé : jamais de loisir. Il est donc douteux qu'on puisse mesurer exactement ces distances angulaires. Il est donc probable que chez tous les animaux qui n'ont pas de mains, la vision, même restreinte à ce champ infiniment petit, est fort peu nette ; que les couleurs agissent comme excitants la sensibᵗᵉ, plutôt que comme distinguant les objets. Voilà les procédés de l'oeil. Donc les perceptions visˡˡᵉˢ de la vue n'ont avec l'étendue qu'un rapport très imparfait, et par elles seules ne prennent pas la forme d'espace. Mais il reste un sens qui est essentiellᵗ le sens de l'Espace, c'est le tact actif : non par la sensibᵗᵉ de la peau et des muscles (Ch. Leçon VIII), mais la faculté que nous avons de mesurer les formes par le mouvᵗ de la main.

C'est le tact actif qui nous donne l'étendue

Se retrouve t. ce qui manquait à l'œil : 1° le mouvt de la main probablement est soumis encore, chez l'enfant, à l'empire de la sensibté générale. Mais ce mouvt n'est pas aussi facile que celui de l'œil. Il faut un effort notable. De plus la main rencontre dans le corps étranger une nouvelle chose, la résistance, qui contrarie son mouvt propre. Il y a la Rce du poids de l'o. et la Rce du mouvt. Voilà un mouvt que n'a pu pas faire sans en avoir clce, sans cet effort qui devient nécessairt ~~eff~~ réfléchi et volontaire.

Il y a dans le tact 1° effort notable et sensation de résistance ce qui ne peut avoir lieu sans conscience.

En outre la main parcourt l'objet tt entier peu l'œil. elle va elle-même le chercher et se promène dessus. L'œil qui se borne à se tourner ne mesure les rayons ne peut mesurer que les angles, tandis que la main mesure l'o. lui-même par son étendue propre. Enfin la main a un 3e avantage, c'est qu'elle va aussi en avant sans que le corps se déplace, ou même quand le corps tt entier se déplace. L'organe parcourt par la main se mesure par le pouce et les ~~autres~~ doigts qui forment avec lui comme un compas. Puis il y a d'autres compas, les bras et les jambes. Il y a donc la 3e dimension de l'étendue. Une fois que la main a agi l'œil s'empare de ses découvertes et les étend considérablt. La main a appris à l'œil à traduire ses perceptions du tact. En même t. que la main parcourt les o. l'œil le suit, et il la suit avec exc. et liberté. Ensuite leur assoc. avec le tact leur apprend à passer de la proj. des choses sur un plan aux choses elles-mêmes. L'œil apprend

2e propriété d'atteindre et de parcourir directt l'objet ; donc le tact mesure non point les distes angulaires des corps, mais leur étendue propre.

3e propriété d'aller en avant (mains, bras, jambes) d'où la 3e dimension de l'étendue : la profondeur.

Association de la vue et du tact ; les sens de la vue placés dans l'E. La vue a l'avantage de porter beaucoup plus loin que le tact et avec beaucoup moins de peine.

à parcourir les contours de l'o. à juger de sa grandeur de sa distance. Sa supériorité est alors qu'il port. beaucoup plus loin que le corps t. entier et avec beaucoup moins de peine. Qt aux sens intérieurs, elles ne pt se placer dans l'E. que très indirect. Une n'étable par de relation immédiate entre les sens de goût, d'odorat, de toucher, et l'E. Cette rel. est seult médiate. Voilà comment se forme le ph. d'un monde dans l'Etendue.

II. Souvenir

Comment se produit-il

Reste celui d'un monde dans le T. Il semble que les éléments de cette q. se rassemblent ô deux: la forme du T. et les ph. m. reproduits par l'imag. Ces deux éléments, la forme du T. et les ph. reproduits, nous les possédons. (XLV – XVIII) mais il f. un intermédiaire. En effet d'abord tous nos sens ne se reproduisent pas en l'absence de l'o. mais seult celle de la vue et de l'ouïe ensuite cette reproduction elle ne n'avance à rien. Je suppose que l'image de l'o. apparaît à ma corps ô mon esprit. A quel point du T. rapporterons nous cette image? Comment l'h. pourra-t-il savoir que cette image appartient au passé plutôt qu'au présent.

L'Imagin. et Mém. nous donne tout comme présent.

Comment peut-on imaginer qu'elle prenne un rapport avec le passé. Car c'est dans le présent que je l'imagine Elle est tout aussi présent que ma sens. de maintenant

La q. semblait a f. insoluble. Il y a cependant un cas où nous exprimons la pere. du passé à celle du présent. La pere. d'un o. étendu le fait successivement. Dans chacun de ces contacts successifs se forme la représ. de l'o. entier, et il faut évidemment que les regards précédents n'aient pas disparu quand on en vient aux reg. suivants. L'imag. vient ici au secours de la pere. Dans cet exemple ~~il~~ j'ai à la fois pluralité de parties dans l'E. et de ~~parties~~ pere. dans le T. Quand je me imagine la pere. précédente, je me les imagine comme ayant été perçues. Voilà donc un cas où la pere. de l'Et. implique la percept. de la durée. Mais la p. de l'Et. prête en revanche un grand secours à celle de la durée. Je suppose que je passe ma main sur une table; je vais de gauche à droite. Dans ce cas voici ce qui nous permet de juger que la pere. de la partie gauche est dans le passé : ~~il~~ mon imag. parcourant l'o. après la main apprécie ses parties comme distantes les unes des autres. C'est cette distance dans l'E. qui me permet d'apprécier les distances dans le T. Je n'ai en effet pris t. cela qu'une sûre expression. N. ne pouvons comme dit K., nous représenter le T. que par le secours de l'E. Dans la p. d'un o. f. me me représente certaine p. commune passée que grâce à l'extériorité réciproque des parties perçues. Si j'ai esti. que le mouv. de ma main a été uniforme,

Analyse de la perc. d'un o. étendu : que la perc. de son ensemble implique la notion de durée. Réciproqt c'est la distance dans l'E. qui n. permet d'appr. la distance dans le T.

non seul^t. je pourrai percevoir une durée en percevant une étendue, mais je pourrai percevoir cette durée par cette étendue. Des divisions précises dans l'E. me donnent des divisions précises dans le T. ; cela expliquera-t-il la durée de ma vie entière ? Il n'y a peut-être pas un moment de ma vie où nous ne fassions un mouvem^t dans l'E. et où par conséquent nous ne puissions mesurer le T. par l'E. Les moments se placent dans le T. puisqu'elles correspondent à des mouvem^t. D'ailleurs je mettrai les moments de ma vie dans le T. à l'aide des mouvem^t constants qui les accompagnent toujours : le cours des astres, le lever et le coucher du soleil, le mouvem^t des aiguilles de l'horloge, les relations que nous établissons entre nos actions et le cours des jours ou des saisons. Ainsi voilà une sensation, celle du mouvem^t qui d'elle-même prend sa place dans le T. Il suffit maintenant d'une simple assoc. d'idées pour que toutes nos sensations prennent également leur place dans le T. Il suffit qu'elles s'associent avec celle du mouvem^t.

Dans le tact fait à lui seul ce que les autres sens ensemble ne pourraient pas faire. Il place nos sensations dans l'E. et le T. où elles ne se placeraient pas par elles m. #

Il est bien entendu que dans tout ceci nous ne parlons que de la simple intuition des phen., des

Dans tous les instants de la vie, nous faisons des mouvements qui nous permettent de mesurer le T. par l'E.

Par une association d'idées toutes les autres sensations prendront une place dans le T.

subjectifs peuv. des cond. de la pensée ~~et~~ non de la pensée elle-m. et de l'existence objective. ~~(La cons. paraît résulter de ces 2 choses : un effort exercé, un espace parcouru)~~. L'existence objective ne peut être conçue que par les Catégories.

On a dit que l'h. pense parce qu'il a une main. Ce n'est pas tirée loin de la vérité. Les animaux sont d'autant plus stupides d. que d'abord ils se meuvent moins, et qu'ensuite ils sont moins doués du tact. Ce n'est pas l'organe de la main qui fait la pensée mais par l'Ent. qui conçoit l'absolu par le pur ; mais la main sert à l'Ent. en lui permettant de s'exercer dans l'E. et dans le T., en mettant l'h. en relation avec les ph. du monde extérieur.

La cons. paraît résulter de ces deux choses : un effort exercé, un espace parcouru.

(Opérations de l'Intelligence (9).)
XVIIIe Leçon.
(Vie humaine - Suite)

Du jugement

plan de l'étude de la pensée

Nous, en 3 leçons sur la pensée en général, 3 sur les éléments a priori, nous en avons 3 sur les conditions correspondant à ces 3 formes. Nous avons eu la perc. correspondant aux formes de l'E. et du T. Le Jugement correspond aux Catég. de l'Ent. ; le Raisonn^t aux idées de la Raison.

Le jugement est l'opération essentielle de la pensée.

L'opération essentielle de la pensée c'est de juger. Percevoir ce n'est pas encore penser. On pense lq. on affirme

attribut d'un sujet, quand on introduit l'être entre deux autres termes. Juger c'est penser.

La gén. du J. peut sembler toute d'avance, p. ex. cela que en avez dit de la pensée s'applique au J. Autre chose est un J., autre chose une assoc. d'images. Celle-ci est subjective et fortuite, celui-là est objectif et prononce que tel pt. appartenant l'un à l'autre, qui est tout très nécessaire dans le J. et dans l'assoc.

Il ne distingue de la simple assoc. d'images.

Hobbes, Locke et Condillac ont voulu expliquer ce que le J. a de propre sans recourir à aucun élém. a priori. Ils ont placé le fond. du J. dans l'identité des termes. La 1re proposition vraie est une proposition identique. Il y a ainsi dans tout jugt. qqch. de nécessaire et il semble que cette nécessité résulte des termes mêmes du J. sans aucun élém. a priori. Cette théorie est spécieuse. On ne peut en effet rien affirmer avec vérité d'un sujet qui n'y soit préalablt. contenu. Ex: l'h. est un an. raisonnable: l'attribut reproduit une partie du sujet. C'est comme si on disait: ce qui est raisonnable est raisonnable. Si je disais: l'h. est un animal raisonnable, haut de 5 à 6 pieds etc., en énumérant tous les attributs de l'h., l'attribut reproduirait le sujet tout entier, mais au moins de rendre le J. faux, ne pouvait rien contenir qui ne fût déjà dans le sujet h.

Doctrine empiriques de Hobbes, Locke et Condillac fondant le J. sur l'identité des termes.

Le jug^t se trouve ainsi distingué de l'union. S'imaginer, dans les éléments tout hétérogènes, ne s'appartenant pas les uns aux autres, sont unis fortuitement. ~~C'est que~~ Rien ne peut être dans l'attribut qui ne soit préalablt dans le sujet. Il y a donc une part de vérité dans cette théorie; mais ses partisans oublient une chose. Quand je dis la neige est blanche, c'est en 1er fait comme si je disais: ce qui est blanc est blanc. ce qui ne m'apprendrait rien du tout. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 prop.^d Les partisans de l'identité conviennent que l'attribut n'est identique qu'à une p^tie du sujet. Il y a là deux affirm.: l'une est évidente: ce qui est blanc est blanc; l'autre latente: que la blancheur appartient au corps que le froid, la porosité et les autres qualités de la neige. Quand je dis la neige, je pense aux autres propriétés excepté à la blancheur: le jug^t met une liaison entre la blancheur et les autres propriétés. C'est ainsi qu'il m'apprend qq ch. Dans ce jug^t, si éq. il y a, il y a la liaison de propriétés données par l'expérience. en ~~t.~~ un t^e logique, il y a la forme de l'o. qui n'est autre chose que cette liaison no.

On peut aller plus loin et dire: non seul^t ce j. s'explique par la liaison des propriétés en un tout, mais ... tous les j. seraient tels que celui-ci: la couleur blanche est la couleur blanche, et on ne pourrait pas le passer d'un élément à priori. En faisant ce j. je me représente

Réfutation.

1° Cri^t ~~Illogique~~ Il y a à la formation de l'o. laquelle en est constituée par une liaison nécessaire et [illegible] entre des phé. que donne l'expérience

Cri^t l'analyse que fait la théorie empirique, il y a la synthèse, dont elle ne parle pas et qui est l'essentiel du j. Le j. est de l'énoncé de la composition du sujet.

2° Le j. identique lui m. suppose l'unité de l'ent^t. G^d

deux fois le c. bl. dans 2 moments différents, par deux act. distincts de l'esprit ; donc d'elles en ces deux représent. sont étrangères l'une à l'autre. Tout ce qu'on pourrait affirmer c'est qu'elles s'accompagnent fortuit.t dans la sensib.té. Ce ne peut être que l'unité de l'ent. qui donne l'unité au J. Le J. n'est donc possible que par la concept. de la liaison nécessaire entre les représ., c'à d. par un élément a priori.

Comment faut-il expliquer le J. en admettant un J. a priori?

Deux sortes de J.ts

Il y a des J. singuliers ~~particuliers~~ et des J. généraux. Ceux-là s'expriment par des noms propres ou des noms communs restreints par un pronom démonstratif, ceux-ci par des noms communs précédés d'un mot qui leur donne le sens général. Ces deux sortes de J. énoncent des choses différentes. Les J. singuliers énoncent que deux ph. sont liés dans le t. et l'E. les J. généraux que deux ph. sont liés indépend.t des t. et de l'E. p.r t. les t. et p.r t. les lieux. Comment nous élevons-nous à ces affirm. générales?

Comment se forment les jugements généraux?

Il semble incontestable que l'esprit commence par des J. singuliers. Il semble qu'ayant affirmé une chose d'un certain nombre d'o. il l'affirme ensuite de tous. Si les choses se passent ainsi, la forma. des J. généraux est inexplicable.

Objection d'explic. p. la th. admise: Comment des jugem.ts singuliers, qui seuls sont primitifs, nous élevons-nous à des j. généraux

J'admets bien qu'on dise deux h. , parce que ces 2 individus se ressemblent.

Mais comment en vient-on à dire l'homme ? Comment trouve-t-on cette idée, de Pierre, Paul et de tous les individus par nous aperçus ? Comment peut-on concevoir une réalité qui ne soit pas individuelle ? Par une définition nous aperçu l'existence en dehors du t. et du lieu. Et enfin comment ce personnage imaginaire se trouve-t-il représenter une infinité d'h.s passés présents ou à venir ? Ici, si nous parlons du singulier, il y a un vice de raisonnem.t car la conclusion dépasse les prémisses. Cette induction est contraire à toutes les règles. De mille exemples je conclus à l'un de ces mille, rien de plus simple, mais comment conclure à un mille et unième ? On dirait en vain qu'il y a des lois générales dont l'idée nous est fournie par l'expérience ; il faudrait d'abord expliquer comment l'expérience a pu nous fournir cette idée. L'expérience prouve p.r les cas passés, non p.r les cas futurs. Ce passage ne peut se faire ni direct.t par la simple perc., ni indirect.t par la réunion de plusieurs perc. Car on dépasse les données de l'expérience.

On dit qu'il y a un principe d'induction : mais c'est là le fait même qu'il s'agit d'expliquer.

Explication Peut être faut-il commencer par changer les

Changement de termes de la question : l'esprit débute-t-il par le singulier, là où il n'y a que la percept. et par l'universel, là où il pense ? intervenir. = 1er jug{t} est universel.

termes, vrai que nous partons d'abord que des j. singuliers. Oui la science a sa matière dans les sens. Mais nous distinguons la pensée de la simple présence des ph. dans la sensib{té}. La pensée porte-t-elle sur les ph. en tant que ph., au lieu dès l'origine ne contient-elle pas qqch. d'universel. La 1re liaison qu'elle a établie entre les ph., ne l'a-t-elle pas établie en dehors du t. et de l'E. N'a-t-il pas du premier coup pensé le rapport qu'il a établi entre les ph., indépendamment des cas particuliers où les ph. se présentaient à lui ? C'est précisément là ce qui distingue la pensée de la perc. : la liaison nécessaire qu'elle y ajoute. Or cette nécessité est un élément universel. Penser et généraliser c'est tout un. Le fait du feu et le fait de la brûlure sont dans le temps ; la pensée de la liaison de ces choses est hors du temps : Ainsi dans le j. : le feu me brûle, il y a un élément universel.

Comment généralisons nous de plus en plus ? Le 1er mouvement de l'instinct c'est d'universaliser les j. Un enfant qui s'est brûlé au feu aura tj. peur du feu. D'abord nous généralisons des rapports qui ne sont point du tout généraux. Dans la nature un phén. ne se présente jamais seul ; il y a tj. réunion de beaucoup de ph. Le généraliser trop promptement

sont bien vite démenties par l'expérience ; un h. est mort à telle heure après avoir mangé tel aliment : N/ croyons d'abord que l'heure a eu de l'influence, et n/ disons : t. homme soumis aux m. conditions d'heure, de lieu, etc. — mourra. N/ voyons bientôt par un autre fait que l'aliment seul a causé la mort. N/ écartons ainsi les circonstances étrangères au fait. Le fait n'est donc pas une loi, mais un tissu de lois. Dans un ph. il y a autant de lois qu'il y a de séries de faits s'enchaînant nécessairement les uns les autres. Il f. donc admettre que t. pensée est générale, que penser c'est penser des lois, mais il faut distinguer ces lois ; et c'est en quoi consiste la découverte des lois de la nature. Les faits sont les points de rencontre des lois : le réel dans la nature ce sont les lois, non les faits. Il n'y a donc que des j. généraux ; dans le principe ils sont très complexes, et faux à cause de cette confusion de plusieurs lois en une seule. Ils sont vrais quand ils expriment des lois isolées. Quant aux jugements singuliers, ils sont faits de j. généraux se limitant les uns les autres.

Le langage confirme cette théorie : pas de mots singuliers p. les choses. Quand n/ disons : cette table, deux généralités se limitent l'une l'autre.

Cette idée générale de présence
table idée générale.

comme dans la notion le particulier est formé d'éléments généraux. 2° aux noms propres, dans le principe ils désignent des qualités générales appartenant aux individus. Ainsi la pensée est t. j. un j. général provoqué par un ph. individuel.

Comment à l'occasion de faits individuels

La q. revient à celle-ci : quel est l'intermédiaire entre l'acte de penser et les images sensibles?

pouvons-nous concevoir des idées générales, c'à-d. indépendantes du lieu et de l'E. ? Une idée dans notre esprit n'est pas un petit corps ou une sorte de tache ~~ou d~~ dans notre âme. Dans une idée je vois t. j. deux éléments : Une idée est t. j. l'idée de qq ch. Elle contient donc 1° l'acte de l'intelligence 2° qq ch. à quoi l'on pense. On peut particulariser l'objet il n'y a d'autre moyen que de le représenter sous l'o. par une image sensible t. j. Or tout ce qui est présent à l'imagination est individuel tellement qu'il [illegible] ~~par qu'il~~ pensez y avoir dépouillé sans l'imaginer. Comment donc peut-on penser à des choses générales? La nature ne produit pas le général. Il n'y a pas de choses sensibles qui soit identique en dépit de l'E. et du l. Après deux indiscernables ne seraient pareils. La notion individualise à l'infini pour réaliser. Il n'y a pas de traits généraux. Donc il faut un intermédiaire entre l'acte de penser et les images sensibles. Cet intermédiaire est le signe volontaire et réfléchi. 1° Le geste est une ébauche rapide du traité, 2° le mot se substitue au geste fixant l'acte d'expression de l'objet. 3° le signe écrit traduit l'o. d'une manière durable. La main apprend peut-être à la langue à parler,

L'acte de penser en général, l'o. de la pensée, pour être réel, est particulier. Pour être particulier est représenté par une image sensible. Quel est l'intermédiaire entre l'acte de penser et les images sensibles ? le signe volontaire et réfléchi.

comme à l'œil à voir. — Un système de signes en représentant plusieurs objets individuels sans en perdre aucun, rend seul possibles les idées générales, le jugement, la pensée. Ainsi on peut dire : l'homme pense parce qu'il parle.

Principes de la Nature et de la Grâce, de Leibnitz. Voir aussi la Monadologie.

Du Raisonnement

XIXe Leçon
Opérations de l'intelligence. 3e et dernière ~~par~~

Le raisonnement a deux usages : le plus familier consiste à prouver une vérité à celui qui l'ignore ou qui la nie. Il y a trois manières principales de raisonner ainsi, manières correspondant aux 3 modes du syllogisme. 1° Qu'on dise : nul animal ne raisonne, l'image d'un animal qui raisonne prouve que c'est faux. 2° A celui qui nierait que la terre tourne, on opposerait l'absurdité de croire que c'est le plus gros qui tourne autour du plus petit. 3° S'il s'agit d'une vérité géométrique, on prouve par une construction. Ainsi 1° exemples 2° effort de la supposition qu'on combat 3° causes de ce qu'on veut établir. Il est évident que la 3e manière est supérieure aux autres. Le mieux c'est de reprendre la génération des choses et de prouver par la cause. Par seul — on prouve que ce qu'on dit est vrai, mais on explique pourquoi : double avantage. Mais le raisonnement par la cause peut avoir un autre usage que de combattre un adversaire.

Les deux usages du raisonnement : 1°
Prouver la vérité
moyens : 1° exemple
2° réduction à l'absurde
3° déduction en partant de la cause.
Le dernier est supérieur, comme donnant 1° le fait
2° le pourquoi.

22 trouver l'explication de ses propres connaissances

Il est utile, pour soi, de savoir que ce qu'on croit est vrai. Je crois à une chose parcequ'elle est d'expérience. Mais j'aime savoir pourquoi il en est ainsi. Le raisonnement peut donc être employé à trouver pourquoi les choses sont. Là c'était la démonstration, ici la recherche.

Définition du raisonnement — 21 tend vers l'absolu.

Le Raisonn.t est donc l'emploi de la cause p.r expliquer l'effet.

Mais quand on a trouvé la cause qu'on cherchait, il est clair que la question se repose. Cette cause peut avoir besoin d'explications et ainsi de suite. On ne s'arrêtera que quand on aura trouvé une cause qui ne soit plus l'effet d'une autre cause, qui s'explique elle-même.

On pourrait dire que d'après son emploi le plus large le raisonnement est la systématisation de la connaissance humaine.

Donc Kant avait raison de considérer la totalité l'absolu, l'inconditionné comme l'idéal que la raison poursuit. La pensée donne qq ch., mais laisse qq ch. à demander, ce que ne laissait par le Rais.t poussé jq au bout.

Sens du mot Pourquoi? Quelle est la nature de cette réduction des effets aux causes? Qu'est ce qu'on demande quand on dit: pourquoi? et que faut il répondre à ce Pourquoi?

Distinction de la cause efficiente et de la cause finale.

Il peut y avoir deux sens à la q[uestion] pourquoi : 1° Pourquoi la chose existe-t-elle. 2° au sens de quoi. D'où vient-elle et à quoi tend-elle. Ainsi si on demande pourquoi tel animal a-t-il un foie, c'est la cause finale que l'on demande. Au contraire si l'on demande pq. il y a des montagnes, c'est la cause efficiente. Cependant il est parfaitement légitime de demander d'où vient que l'a[nimal] a un foie et à quoi servent les montagnes. Il y a tel cas où les deux explications s'appliquent en même temps : Pourquoi la terre est-elle renflée à l'équateur ? On l'explique par la ~~rotat~~ cause efficiente : c'est ~~dit~~ l'effet de la rotation d'un corps fluide. D'autre part on remarque que c'était très utile pour maintenir l'axe de rotation malgré les renflements qui peuvent se produire sur la terre.

Voilà la division générale des manières de raisonner. Chacune de ces modes peut encore se diviser.

I. Cause efficiente qui elle a deux applications

I D'abord la cause efficiente. Pourquoi un chêne a-t-il levé à telle place ? Parce qu'un gland s'est trouvé là et a germé. Pour que l'esprit soit satisfait il faut qu'on nous explique d'une part cette loi que d'un gland naît un chêne, et d'autre part cette circonstance qu'un gland s'est trouvé là. Donc 1° la loi. 2° les circonstances qui ont déterminé son application. I. Les circ.ces Pourquoi y a-t-il eu un gland ? parce qu'il y a eu un chêne antérieur.

1° Cause efficiente des phénomènes : problème insoluble.



(et pour plusieurs autres raisons, si on voulait donner l'expli-
cation complète) et cela en vertu d'une loi de la nature. Si
l'on demande pourquoi l'ancêtre est à cette place, à cause
en vertu de la loi que d'un gland sortit un chêne. Ainsi
nous avons une chaîne de circonstances (à ne marcher que
dans une seule direction.) Où aboutirons nous? Il y a
bien un moyen de se tirer d'affaire, c'est de dire qu'il
y a eu un premier chêne. Mais je remarque que c'est
la sortie des explic. naturelles, et faire une concession à
la faiblesse de son esprit. Mais jamais un premier
chêne qui ne soit pas venu d'un gland. D'où est-il venu?
D'une puissance supérieure? C'est un palliatif. est un satis-
fait par l'intelligence, n'est pas scientifique. Cela de
qq. ch. qui n'était pas un chêne? La difficulté est la
même quand même on accorderait que les êtres viennent les
uns des autres ~~une~~ par transformations insensibles: un
être est tjs précédé par un être, il reste à savoir d'où
est venu le premier. Il faut ou rompre la chaîne pour
considérer un anneau comme premier dans le temps,
ou la prolonger à l'infini.

Comment se tirer de là? peut être avec un pro-
blème insoluble. Il y a entre cet enchaînement de phén.
et la pensée humaine le même genre de dis+proportion qu'entre
la diagonale d'un carré et son côté, et un ... plus grand

1° est possible. Incommensurabilité : Il est de plus impossible d'approcher du dernier terme. La poursuite de l'intelligibilité dans cette voie est la poursuite d'un fantôme. C'est chercher à penser une chose non pensable ; car on ne peut penser que qq ch. de déterminé, de circonscrit.

2° Cause efficiente des lois ; problème insoluble probablement.

Reste l'explic. à la loi elle-m. C'est une terrible besogne. Une loi c'est l'explic. de 2 ph. de la nature. Pourquoi le 1er ph. étant posé le 2e a-t-il lieu ? On a besoin de le savoir, car penser une loi de la nature, c'est penser une liaison nécessaire. N. ne voyons pas ce qui lie le frottement d'un morceau de bois avec la chaleur dégagée. Aussi la pensée d'une part affirme que d'un ph. donné il n'est pas possible de ne pas arriver au suivant, et d'autre part elle ne voit rien dans le 1er qui conduise au second. C'est un problème qui paraît insoluble. Pour s'en tirer entre ces 2 termes on interpose un moyen terme qui diminue la distance. Ex. il n'est pas étonnant qu'un gland naisse un chêne, car dans un gland existe une petite tige qui n'a qu'à se développer. Ainsi du reste. Mais si la distance est diminuée, elle n'est pas supprimée, et un nouveau moyen terme devient nécessaire etc. — Restera-t-il tj. une distance ? Problème très difficile. — Le principe vital supposé pour lier le gland au chêne est un coup de désespoir.

On ne comprendrait pas pourquoi ce principe spirituel agit sur les molécules matérielles du gland. La supposition d'un principe final, c'est la question à résoudre érigée en solution par un artifice de langage.. D'un autre côté admettra-t-on que la matière brute puisse produire qqch. d'organisé? C'est sauter par dessus un abîme. Admettra-t-on que la matière se transforme? Cela recule la q. — S'il y a des lois qui puissent paraître les dernières de toutes, ce sont les lois mécaniques. Mais, ces lois m. s'imposent-elles d'elles mêmes à l'esprit? L'idéal est la réduction des lois en lois telles simples qu'elles soient évidentes. Est-ce réalisable? On est ~~peut~~ peut être autorisé à croire que non.

On peut considérer comme certaine la réduction des lois de la nature en lois mécaniques, p.ce que seules ces dernières satisfont l'esprit et ne laissent pas d'intervalles, et p.q. s'il n'en était pas ainsi les événements du monde n'auraient pas de nécessité interne. Mais d'autre part il semble que cette réduction ne puisse jamais être effectuée par l'esprit, à cause de la division actuelle de la matière à l'infini qui ne laisse aucune part à l'action d'éléments simples les uns sur les autres.

Dans 2 Mois : la marche des sciences

dans le temps, visiblement sans terme, et la marche
de lois en lois. Elle la a-t-elle un terme? On
l'ignore.

II Cause finale. Passons à la cause finale. Ce mode d'explication doit
qu'elle a deux explications: se diviser en deux. En effet la finalité peut être conçue de 2
1° cause fin. des lois: manières. On peut considérer d'abord les lois de la nature.
Bonheur de l'homme. Si nous demandons pourquoi une loi physique existe, nous devons
regarder d'abord du côté de la F mécanique pure, ensuite nous
devons songer que cette loi rend possibles d'autres lois de l'élec-
tricité, de la chaleur, etc., et l'existence d'êtres auxquels s'ap-
pliquent ces lois, etc. La loi en question a donc un caractère
intentionnel, et existe en vue du bien. Qu'est-ce que le Bien
dans la nature? Rien autre chose que le Bonheur. Donc la
fin de la nature doit être cherchée dans les êtres capables de
bonheur. Ceux-ci sont les êtres capables de sentir. Mais ceux qui
peuvent sentir sans réfléchir n'ont que du plaisir. Il faut
la réflexion pour être capable d'un état de plaisir durable,
c.à.d. de bonheur. Dans le bonheur on regarde que les
êtres pensants et sentants. Donc la fin de la nature doit être
cherchée dans l'espèce humaine. Nous devons donc considérer
toutes les lois comme formant une échelle aboutissant à l'exis-
tence de l'homme. Ainsi chaque loi doit être considérée
dans sa causalité et dans sa finalité.

2° Cause fin. des phénom. Ce n'est pas toutefois ici que la finalité des événements:
bonheur de l'homme. le bonheur ne peut être que dans certains individus déterminés.

Il faut donc considérer l'enchaînement des événements qui peut amener chaque individu à goûter le plus grand bonheur possible. On peut dire de chaque événement du monde : à quoi sert-il. Ainsi il y a la finalité des événements comme leur causalité. Et leur fin est la plus grande félicité possible du plus grand nombre possible d'êtres intelligents. Il faut donc considérer le monde comme le faisait Leibnitz.

La totalité dans l'ordre des fins peut être atteinte

La totalité dans l'ordre des fins peut-elle être atteinte ? Il semble qu'il y ait deux raisons pour affirmer que oui. Quand il s'agit de fins, le progrès à l'infini contient une absurdité dans les termes. Si chaque événement n'était qu'un moyen sans fin, il y aurait contradiction à dire que les choses sont faites en vue d'une fin et que cette fin n'est jamais atteinte. A priori cela est absurde. Il reste un doute ......

De plus ici la fin particulière n'est pas qqch. d'inconnu comme chaque individu. Nous connaissons la fin dernière. C'est un maximum de félicité dont nous avons une idée claire. C'est une seconde raison.

Dans l'explication par les causes il reste tj.rs des termes, au lieu que l'explication par les fins a un terme dont nous avons une conscience directe.

XXe Leçon.
(Act. humaine, suite)

§ 1. Plaisirs et peines se rapportant à nous. (ces désirs étant considérés dans leur objet : (2 leçons sur l'objet, 2 leçons sur le mode :)

De l'égoïsme : ensemble des actions qui comprend le bien-être personnel, et des actions qui y tendent.)

Après avoir étudié en 9 leçons l'Entendement dans la vie moyenne, il reste à examiner la sensibilité, l'activité, dans cette même région moyenne.

Cette partie de la philosophie est à peu près absente : d'une part il semble qu'il n'y ait pas de sensibilité moyenne. On confond avec la pure sensibilité les plaisirs qui ne peuvent être éprouvés que par un être intelligent, comme les plaisirs du savant.

D'autre part dans l'activité, on peut considérer deux choses : le But qu'elle poursuit, et la manière dont elle le poursuit. Dans la première région nous avons vu les réponses à ces deux questions. Dans la seconde on n'étudie ordinairement que la 2e partie : Comment l'homme veut (liberté). On n'examine pas ce que l'homme veut, quels sont les désirs particuliers à un être intelligent.

Sensibilité et activité humaines – Quelles modifications subissent la Sensibilité et l'Activité en passant de la vie sensitive à la vie intellectuelle ?

I. Sensibilité et activité animales modifiées par l'intelligence

D'abord nous l'avons déjà vu dans l'Étude de la Pensée (Le. XI. p. 51.)
I. La sensibilité et la Volonté de l'Homme, ce sont la sensibilité et l'activité de l'animal modifiées par l'intelligence. 1o Comme l'animal n'a pas d'Entendement, il ne peut que jouir et souffrir du présent. L'Intelligence fait que les plaisirs et les peines à venir peuvent être ressentis. Aux plaisirs et peines immédiats s'ajoutent des plaisirs et peines médiats. Par suite le désir pourra devenir de l'espoir, l'aversion de la Crainte, etc

2. Tendance réfléchie.
(V. p. 89. § 3. amour intellectuel des objets qui nous sont utiles)

2° Modification parallèle dans l'activité. L'animal se porte aveuglément vers l'accomplissement des fonctions de la vie sensitive. L'intervention de l'Intelligence fait que le mouvement aveugle se change en poursuite réfléchie. Connaissant les lois de la nature qui concourent à notre plaisir, nous tendrons à produire des phénomènes qui doivent amener notre plaisir.

II. Sensibilité et Activité d'un second degré. (V. p. 89 § 4. Sympathie désintéressée

II. Est-ce tout? N'y a-t-il dans la Sens. et l'act. humaines que les facultés de l'animal avec les modifications qu'y apporte nécessairement l'intelligence? (C. à. d. plaisirs médiats et tendances réfléchies)

1° Activité tendant indéterminément vers un état indéterminé: Le Bonheur.

1° Je remarque d'abord que la volonté peut aspirer à quelque chose de plus qu'à la satisfaction de l'appétit physique. Cela résulte de la différence qu'il y a entre l'homme et la bête. L'animal pour lui-même et non pour l'homme qui le connaît, ne vit pas dans le temps. Il ne vit que dans le présent. Il est vrai que chez l'animal supérieur, il y a un certain rapport au temps: si un animal supérieur aperçoit dans l'espace un objet éloigné et emploie les moyens déterminés par sa nature pour s'y porter, il peut avoir une notion vague du temps. Mais au delà du but qu'il s'est proposé d'atteindre, il ne voit rien: un temps nouveau recommence pour lui avec chaque nouvelle action. L'homme au contraire vit pleinement dans le temps parce qu'il se représente distinctement toute la suite du temps à venir. Nous représentant ainsi un temps indéterminé, nous nous représentons d'une manière indéterminée un état de plaisir qui peut remplir cette durée. Ce n'est plus un objet à atteindre après un certain temps: c'est le bonheur à atteindre pendant un temps indéterminé.

Donc la volonté n'a pas seulement pour fonction de chercher avec méthode un certain plaisir déterminé, mais elle poursuit encore indéterminément le Bien infini. Comment pourra-t-elle remplir ce cadre qu'elle se trace? On peut imaginer deux manières de nous donner le bonheur:

1° Comme l'addition la plus g^de possible des plaisirs de la vie de l'animal.

2° On peut encore dire: N'y a-t-il dans la sensibilité de l'homme que ce qu'il y a dans celle de l'animal? Je ne parle pas du plaisir impersonnel de la Science, de l'art, de la vertu, mais de quelque chose d'intermédiaire n'y aurait-il pas un ordre de plaisirs supérieurs aux plaisirs des animaux quoique inférieurs aux plaisirs de la vie impersonnelle, et correspondant précisément à la volonté du second degré: D'abord l'analogie le demande. En effet, à quoi tient le plaisir? À l'accomplissement des fonctions de l'animal. Mais nous avons reconnu des fonctions nouvelles: Penser et Raisonner. N'y aurait-il pas un plaisir particulier attaché à l'exercice de l'Intelligence?

Mettons maintenant la volonté humaine, qui poursuit le bonheur, aux prises avec la sensibilité animale, pour voir si celle-ci rend le bonheur que nous demandons.

Qu'arrivera-t-il de l'Homme qui voulant le Bonheur ne le cherche que dans la vie animale?

I. La satisfaction des Besoins ne procure pas le bonheur. Car les besoins sont périodiques. La jouissance est de plus en plus faible.

Nous avons distingué dans l'animal (V. lec. 4. p. 39.) I. le besoin d'être d'entretenir sa vie par la nourriture et d'assurer la perpétuité de l'espèce. Des plaisirs les moins fins, et les plus intenses, sont attachés à la satisfaction de ces besoins. C'est à peu près à cela que se réduit la vie du Sauvage. Et la satisfaction de ces besoins étant pour lui difficile

il ne peut tomber dans l'intempérance. Mais l'homme civilisé n'est pas dans ce cas. Aussi, 1° Il n'y trouve pas le bonheur, car ces besoins ne peuvent être satisfaits qu'à des intervalles plus ou moins longs, or l'homme n'est pas comme l'animal qui ne songe à ces besoins que quand il vient à satisfaire. C'est donc la plus grande des déceptions de chercher le bonheur dans la satisfaction du plus grossier besoin. Il est vrai qu'on fait violence à la nature. Mais on ne trouvera toujours pas une satisfaction constante. 2° L'homme y trouvera le plus grand malheur. Il transformera à la fin des besoins périodiques en appétits durables, de plus en plus violents, et dont la satisfaction amènera des jouissances de plus en plus faibles. Il y a donc une impossibilité radicale.

II La satisfaction des Désirs ne pourra pas mener le bonheur car ils n'ont pas une durée indéfinie, on ne peut pas les varier continuellement.

II. Mais au dessus des besoins nous avons distingués les désirs: (se mouvoir, savourer des mets délicats, entendre des sons agréables, voir des couleurs vivantes) C'est un ordre de plaisirs plus élevé. Il est possible de les reproduire d'une manière presque constante. La vie employée ainsi pourrait s'appeler la vie de plaisir. C'est celle de la plupart des hommes. Elle est moins absurde que la vie de débauche. Mais ces plaisirs ne sont pas susceptibles d'une durée indéfinie. On a beau les varier, ils ne peuvent remplir la vie. Les sens eux-mêmes dont on se sert, plus on les excite, plus ils sont exigeants. Il faut des plaisirs de plus en plus raffinés. De là le dégout, de là l'Ennui. Or la volonté demande le bonheur, c'est-à-dire un état de plaisir constant.

Second degré de la sensibilité: plaisir de la Recherche.

Mais la sensibilité fournit un élément proportionné à ce que cherche la volonté. L'activité intellectuelle a ses plaisirs comme l'ac-

tivité sensitive : l'Exercice de la pensée doit être et est une source de plaisir. La pensée peut s'appliquer, soit à la pratique, soit à la spéculation. De la spéculation nous retranchons le plaisir Esthétique, le plaisir éternel qui procure la Contemplation de la Vérité ou du Beau plaisir divin. Nous ne nous occupons que du plaisir de la Recherche.

Que ce plaisir remplit le Temps. — A priori ce plaisir de la Recherche dans la pratique et la spéculation a le caractère que la volonté demande : Il faut le plaisir qui remplisse le Temps. Or ce qui de sa nature peut remplir le temps c'est le développement de l'activité. Car ce qui est passif est étranger au temps. Ce qui est actif au contraire poursuit un but qui sera atteint par un mouvement continu, une chose à laquelle on ne peut penser constamment.

En quoi consiste ce plaisir. La recherche intellectuelle a deux sphères : la spéculation et la pratique.

1° Plaisir de la Spéculation. — C'est d'abord un plaisir d'apprendre même une chose nouvelle, de voir un pays nouveau. Ces plaisirs deviennent plus sérieux à mesure que les choses que nous apprenons sont plus importantes. Dans cette catégorie sont aussi les plaisirs de l'Artiste en tant qu'il se sent agir. Enfin au plus haut degré de cette échelle se trouvent les plaisirs philosophiques que l'on goûte en enchaînant entre elles les vérités. Voilà pour l'activité intellectuelle spéculative.

2° Plaisir de la pratique. — L'activité intellectuelle pratique a 2 sphères principales. la Maison et l'État. Le gouvernement domestique est une source de plaisirs, en tant qu'il est un exercice de l'Intelligence (Économie, commandement) au-delà du foyer domestique commence l'influence qu'on peut exercer autour de soi. Enfin il y a ~~les~~ les plaisirs que l'on ressent.

en prenant part à la vie politique, à la vie militaire. Et ici avec les dangers croissent les plaisirs. On comprend que certains hommes aient eu la passion de la guerre, comme d'un des plus beaux exercices de l'Intelligence humaine.

3e Plaisir indirect de faire partager aux autres ses découvertes.

Il y a un 3e ordre de plaisirs, lesquels sont indirects, appartenant à cette vie. C'est un plaisir pour l'homme de faire savoir aux autres que l'on agit, que l'on fait de grandes choses. C'est une chose délicate à expliquer que ce besoin qu'a l'homme de vivre dans la pensée des autres, et même dans la pensée des hommes à venir.

Voilà donc la fonction propre de la Sensibilité et de l'activité humaine.

Conclusion: à une <u>seconde région</u> dans <u>l'activité</u> (Volonté) correspond <u>une seconde région</u> <u>dans la sensibilité</u> (Bonheur)

Donc on ne peut confondre le bonheur avec l'addition des plaisirs. Le bonheur est quelque chose sui generis qui répond à la vie proprement humaine.

Tantôt on renvoie ce bonheur à la Sensibilité Inférieure, tantôt on le confond avec le Devoir lui-même. C'est confondre l'Homme sensuel avec l'Homme égoïste, ou l'Homme égoïste avec l'Homme vertueux. Entre la morale du Plaisir et celle du Devoir, il y en a une 3e celle de <u>l'Intérêt</u>, laquelle est la satisfaction des tendances intellectuelles.

La vie <u>humaine</u> poursuit par une activité réfléchie le Bonheur qui lui est proportionné.

De l'Activité humaine, – Son second <u>objet</u> – et de la Sensibilité humaine (suite)

XXI Les Plaisirs et Désirs se rapportant aux êtres semblables à nous : ces désirs étant considérés dans leur objet.

(Dans la sympathie comme dans l'égoïsme (J.B.) il y a deux degrés : le 1er c'est la sensibilité animale avec les modifications qu'y apporte nécessairement l'Intelligence amour intéressé, le 2e est une sensibilité purement humaine (amour désintéressé)

Comparaison de la sensibilité animale avec la sensibilité humaine.

L'Égoïsme et la Sympathie correspondent aux instincts des animaux.

De la Sympathie.

C'est la seconde matière de ce sujet : Plaisirs et Désirs propres à l'homme. Il n'y avait pas lieu de séparer les Plaisirs des Désirs puisque l'un suppose toujours l'autre. Mais l'Egoïsme et la Sympathie sont deux degrés distincts.

Ce second ordre de plaisirs et de désirs se rapporte aux êtres semblables à nous.

Tout ce qui est dans le domaine de la sensibilité et de la volonté humaine est déjà en ébauche dans l'état instinctif de l'animal. Nous y avons distingué : les Besoins, les Désirs, les Instincts. De ces trois degrés les 2 premiers : les Besoins physiques et la satisfaction des sens sont indignes de l'homme, mais le 3e Degré convient à l'homme. Il obtient le bonheur en cherchant avec intelligence ce que l'Animal cherche par instinct.

L'Animal a 2 sortes d'instincts : se conserver, se lier avec les animaux d'une même espèce (nous ne parlons pas des actes physiques). L'homme a des inclinations éclairées par l'Intelligence qui correspondent à ces 2 ordres d'instincts : Tendances et Plaisirs égoïstes, dont nous avons parlé, et tendances et plaisirs sympathiques.

– Qu'est-ce que l'Amour ? La tendance à s'unir à un objet

Qu'est-ce qu'Aimer ?

Ce mot a un grand nombre de sens. D'abord qu'est ce que l'amour n'est pas ? On aime la viande, un sexe aime l'autre, on aime les belles couleurs, on aime les instruments ordinaires de la vie, enfin on aime des êtres vivants semblables à soi ! Le mot aimer a-t-il le même sens dans tous les cas ? Il y a quelque chose de commun. Le mot aimer exprime toujours une tendance à s'unir à un objet. Mais il y a des différences dans.

la manière de s'unir.

Degrés dans l'Amour
Différentes modes d'union
1° Caractère des Besoins : jouir en détruisant ou modifiant l'objet aimé

2. Car. des Désirs : jouir sans détruire l'objet aimé (les animaux ne dépassent pas ce degré)
3° Caractère d'attachement aux instruments de travail : Point de commerce corporel ; Rapport entre eux et nous de moyen à fin (V. p. 85, §. 2 tendances réfléchies) (ceci est la sensibilité animale avec les modifications qu'y apporte nécessairement l'intelligence)
4° Caractère de la Sympathie : Pur commerce intellectuel dans lequel l'objet reste sa fin à lui-même. Désintéressement (amare est felicitate alicujus delectari) (V. p. 85 §. sensibilité et activité d'un second degré)

On s'unit aux aliments en les détruisant pour se les assimiler. L'union des sexes se fait par un contact qui n'est pas destructeur, mais qui modifie profondément l'état des deux sexes. Le besoin ne connaît que lui et sacrifie son objet à lui.

On s'unit d'une manière beaucoup plus superficielle aux odeurs, aux couleurs, il y a plus d'intermédiaires, et on altère l'objet de moins en moins. Échelle : saveurs, odeurs, sons et couleurs. Ainsi le caractère des désirs c'est de jouir sans détruire.

– On unit ses instruments de travail à sa pensée, à sa volonté. Il n'y a plus de commerce corporel entre les deux choses. L'instrument s'unit comme un moyen à une fin. La destruction de l'objet, si elle a lieu est indépendante de la manière dont il s'unit à nous.

– Enfin si on s'unit à un être de même espèce que soi, c'est encore un pur commerce intellectuel. Mais il n'y a plus rapport de moyen à fin : l'objet aimé reste sa fin à lui-même. Il ne nous sert pas à réaliser un bien autre que lui-même. C'est un sentiment désintéressé. La perfection, le bonheur d'autrui fait le nôtre.

– Ainsi amare est felicitate (sentiment de sa perfection / sensu perfectionis) alicujus delectari. Leibniz (felicitas sensus perfectionis est.) Les deux extrêmes sont : l'amour qui détruit l'objet aimé, et l'amour qui se réjouit de sa perfection.

– Qu'est-ce que ce mode d'union ? Comment pouvons-nous trouver notre bonheur en autrui ?

Nous ne prouvons pas, contre les épicuriens, que ce sentiment existe. Les épicuriens confondent les 2 derniers degrés de l'Amour)

— Conditions que doit remplir un être pour être aimable : à la fois identité et diversité de nature avec la nôtre.

Pour que nous aimions un être, il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui ne soit pas en nous, et il faut aussi que sa nature ne soit pas totalement étrangère à la nôtre. — Nous ne pouvons pas aimer ce qui n'a rien de commun avec nous le Bonheur d'un tel être en effet ne nous toucherait pas. D'autre part notre union avec un être qui serait entièrement semblable à nous ne pourrait rien ajouter à notre félicité. — Il faut donc quelque chose d'identique et de différent à la fois. Nous ne pouvons en définitive aimer que nous : Non seulement il faut qu'un être soit intelligible, mais il faut que sa perfection, sa félicité puisse accroître la nôtre. Il faut que ce soit nous, enrichi de quelque perfection qui ne se trouve pas en nous. Il faut assez d'identité pour que nous nous retrouvions et assez de diversité pour que nous nous enrichissions.

I Element d'identité — participation de tous les êtres à la Vérité.

Que peut-on trouver en autrui qui nous permette de nous aimer en autrui ?

Il y a une chose identique chez tous les hommes, c'est la pensée, la participation à la vérité. Tous les êtres participent aux idées, sont faits sur les mêmes types éternels, et tous les êtres intelligents participent à la conscience des idées. L'intelligence d'une vérité dans deux âmes ne fait pas deux vérités. La vérité est une au fond tout en étant redoublée dans son expression

— Identité rigoureuse dans la régions de l'Intelligence pure.

L'accord entre les hommes n'est guère possible pour les goûts, encore l'est-il jusqu'à un certain point. Mais lorsqu'il s'agit du Vrai, du Beau et du Bien, l'accord est nécessaire. Le propre d'une vérité

C'est d'être pour tous les hommes. Le propre d'une observation c'est d'être particulière à celui qui l'a faite, mais une démonstration géométrique dans deux esprits est identique. il n'y a plus là de personnalité. Ce ne sont pas deux esprits, c'est l'esprit. Il est donc possible de trouver en autrui quelque chose en quoi nous nous reconnaissons : Pensées vraies, volontés justes. Ces pensées, ces volontés sont à quelque égard les nôtres. C'est un plaisir pour nous de voir autrui participer à l'une de nos pensées universelles, il y a là dans autrui un redoublement de nous-mêmes.

— Identité jusqu'à un certain point dans nos opinions et même dans nos goûts physiques

Cette identité n'est rigoureuse que dans la région de l'intelligence pure. Mais dans nos opinions, et jusque dans nos goûts physiques nous sentons une certaine valeur universelle. Il y a en effet quelque raison en tout ce qui est de nous. Nos inclinations en tant que fondées en raison ont quelque chose d'universel

— Identité encore quoique à un faible degré entre l'Homme et les Êtres Inférieurs

On peut étendre plus loin ce principe d'identité. Mais les êtres inférieurs participent à l'Intelligence : Un arbre réalise une idée platonicienne un type divin s'il est vivant. Il a une conscience sourde de son existence et est quoique à un très faible degré capable de Bonheur. Donc il est jusqu'à un certain point intelligible et intelligent. A priori nous ne savons pas comment un chêne doit être fait, et pourtant en voyant un chêne nous reconnaissons la réalisation d'une idée qui sommeillait en nous.

(ainsi identité absolue dans la région de l'Intelligence pure et de moins en moins rigoureuse à mesure qu'on descend l'Echelle des êtres)

Nous le sentons vivre et nous trouvons en lui un certain degré d'identité avec nous. Nous pouvons donc jouir de sa perfection et de son bonheur.

2. Élément de Diversité

L'amour est en raison directe, non de la perfection réalisée, mais de la tendance individuelle vers la perfection

Nous avons vu un des deux éléments de la question, l'Identité; il en faut un second: la Diversité.

En fait, ce que nous aimons le plus, ce n'est pas ce qui est le plus parfait. Il y a là un renversement de ce qui devraient être les choses. On aime son enfant plus qu'on aime un homme fait. Le degré de profondeur de l'Amour semble être inverse de la perfection des choses. Lequel aimerons-nous le plus, d'un homme qui serait arrivé à une sorte de vie impersonnelle: pensées géométriques, volontés infaillibles, si bien que toute recherche, toute perplexité, toute passion, toute inquiétude morale eut disparu de chez lui, et que ce ne fût plus un homme vivant, mais un idéal. — Ou d'un homme qui réalise moins de perfection, mais qui travaille plus à en réaliser? Cela revient à la question: Lequel aimez-vous mieux, d'un vieillard calme et sage ou d'un jeune homme plein de passions et de lutte, mais qui a de l'élan et de la chaleur? L'un sera respectable, l'autre aimable. Pourtant nous devrions aimer l'homme idéal plus que l'homme réel, le vieillard plus que le jeune homme. — C'est le contraire. L'amour est en raison directe du mouvement vers le Bien, du caractère indéterminé potentiel de la perfection.

Ce que nous aimons en autrui c'est moins la pensée (perfection accomplie) que le mouvement de la nature vers la Pensée. Et peut-être est-ce par là qu'elle réalise la seconde Condition.

C'est l'effort individuel la tendance personnelle qui est différente de la nôtre dans l'objet aimé. Deux Mathématiciens, en tant que mathématiciens ne peuvent pas s'aimer. Ce sont deux livres. Il n'y a rien en eux d'individuel, partant de divers.

Mais ce qui est divers c'est la complication infinie des formes que prend la même vérité en se réfléchissant dans des organisations différentes. Cela est nouveau pour nous et renferme pour ainsi dire une infinité de circonstances différentes. Leibniz (Monadologie, 36) dit : « Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme présentes et passées qui entrent dans la cause finale. » Et d'un autre côté toute cette diversité tend vers l'unité, vers un idéal qui est le même (Vérité, Bien). Peut-être le plaisir de l'amour tient-il précisément à cette possession d'un infini dans un fini.

3. Formes de l'Amour

1. choses.
2. Personnes hum. déterminées
3. Collection de personnes.

Combien y a-t-il de formes de l'Amour ?

Nous pouvons aimer tout ce qui a vie, c'est-à-dire tout, comme étant en mouvement vers la perfection suprême. Néanmoins il y a 3 degrés. 1° L'amour des choses. 2° L'amour des personnes humaines déterminées (amour conjugal, amour paternel, amitié), 3° L'amour impersonnel d'une collection de personnes (amour de la patrie, de l'humanité).

1re forme : amour de la nature le plus bas, le plus paresseux, le plus calme.

1° Il est de fait que nous aimons la nature à tous ses degrés et surtout la nature vivante. Cet amour est le plus bas de tous, parce que son objet est le plus éloigné de nous, le moins identique à nous. Cet amour a un charme tout particulier, qui tient à ce que son objet réalise au plus haut degré la seconde condition, l'indétermination, la richesse, la diversité, c'est là où la nature est le moins pensée, est le plus nature. C'est là où il y a le moins de perfection, mais le plus de mouvement vers la perfection. C'est là où [illegible]

est le plus débordé, c'est là où il y a le plus de fraîcheur et de jeunesse, les arbres cette jeunesse de la nature nous rajeunissent par sympathie (Dans la nature on peut dire que la largeur de la base de la pyramide compense l'éloignement où l'on est du sommet.) Cet amour a un défaut il est paresseuse, on a que nous n'avons rien à faire pour perfectionner l'objet aimé. En même temps c'est l'amour le plus calme, le plus tranquille, nous ne sommes jamais trompé. Il n'y a jamais entre ces objets et l'idéal que nous nous en faisons de dissonnance qui nous choque.

2° forme; Amour de Personnes déterminées
tendresse, inaction, calme
Décroissant en allant de la femme à l'enfant, de l'enfant. à l'ami
Par contre élévation croissante

2° Nous distinguons: 1° L'amour conjugal, 2° l'amour paternel, 3° l'Amitié. Nous y retrouvons l'amour moins profond, à proportion que l'objet en est plus élevé 1° De tous les amours humains, le plus profond est l'amour de l'homme pour la femme, cela parce que la nature féminine est la moins achevée, et la plus riche, la moins pensée et la plus nature. L'homme vit plus des mouvements déterminés, la femme vit plus de pensées vagues nature indécise, faite pour s'achever non en elle même, mais en autrui, dans l'enfant qu'elle mettra au monde: Nature à l'état de puissance et passant à l'acte par l'Enfantement. Elle est aussi l'objet d'un amour moins actif et plus calme que celui que nous inspirent les autres personnes humaines. Il y a moins à faire pour l'élever il faut laisser faire la sympathie naturelle. Pour perfectionner la femme, il suffit de l'aimer, elle se modèle sur celui qu'elle aime. C'est une nature passive, inférieure, dans laquelle nous nous reposons. —

In labore requies, in aestu temperies

2° L'amour paternel a un objet plus déterminé et perd de sa profondeur

et de sa tendresse à mesure que l'objet est moins jeune, moins riche d'espérance et se détermine davantage.

3°. Enfin l'amour d'un ami pour un ami est de tous les amours humains le plus pur, le plus élevé, mais en même temps le moins profond, le moins tendre). Cet amour là est actif, mais n'a pas la paix des amours inférieurs.

(nous trouvons dans un ami plus de réalité, moins d'espoir

3°. L'amour de la patrie et l'amour de l'humanité, sont plus élevés encore mais plus secs. Ce que nous aimons dans la patrie ou l'humanité, ce n'est plus que la participation à l'idéal national ou humain. Nous ne regardons plus les personnes. C'est le plus actif des amours, et celui qui nous expose aux luttes les plus rudes, aux déceptions les plus amères, puisque les êtres aimés sont indépendants de nous.

3° forme : amour d'une collection de personnes : de plus en plus d'élévation et de sécheresse, d'activité, de luttes.

Résumé : L'amour est moins tendre et moins calme, mais plus élevé et plus actif, à mesure qu'il a pour objet des êtres plus déterminés

— De l'activité humaine § II. Son mode

— Du libre arbitre

XXII. Mode de l'activité humaine ou volonté
§ I. Réfutation de la Doctrine de la liberté d'Indifférence
Le § II : Exposition du mode de détermination propre à la vie moyenne, sera traité dans la vie supérieure, p. 120)

Après nous être demandé quel est l'objet de la volonté humaine, il nous reste à chercher comment elle se détermine. Terme, mode. Quand il s'agit de l'activité sensitive, on ne se demande que l'objet, non le mode. Ce n'est pas que cette question ne puisse déjà être posée ; on trouverait là même des degrés. Un chien est plus près d'avoir la liberté qu'un mollusque. Les déterminations supposent la perception, sinon la connaissance. Jusqu'à quel point la détermination humaine est-elle dépendante ou indépendante des motifs, c'est-à-dire de l'état antérieur de l'homme ?

Doctrine de la liberté d'Indifférence d'Équilibre

L'école de Cousin répond par la liberté d'indifférence d'équilibre (Expression de Leibniz) : la détermination est absolument indépendante des motifs : étant donné un équilibre absolu entre les motifs, dans ces conditions même une détermination pourrait naître, créée par la

liberté. Lorsqu'on admet la Liberté d'indifférence, on a 1° à la démontrer, 2° à réfuter les objections très-fortes que cette théorie soulève. Lorsqu'on n'admet pas cette liberté d'indifférence on a d'abord à la réfuter, on a ensuite à expliquer ce dont les hommes ont conscience sous le nom de libre arbitre.

Nous traitons aujourd'hui : la Réfutation de la Liberté d'Indifférence d'Equilibre. — L'autre question sera traitée plus loin (Leçon XXVII).

D'abord le terme même de la question telle qu'elle doit être posée en emportant la solution ; on peut bien admettre la liberté d'indifférence quand on considère la volonté abstraitement, sans lui donner un objet, sans regarder toute volonté comme un désir. Mais si toute volonté tend toujours vers un Bien (de quelque degré qu'il soit), comme nous l'avons établi il suit nécessairement de là qu'elle tend vers le plus grand bien. Les biens sont comme des poids : une partie des plus forts est équilibrée par les plus faibles : Reste l'excès qui emporte le plateau de la balance. Si la volonté peut tendre vers l'objet d'un bien, c'est un fait tout-à-fait inexplicable. S'il n'en est jamais la volonté est déterminée par le plus grand bien.

Raisons à posteriori et à priori.

I. Raisons à posteriori

1° Statistique de tous les produits de la volonté humaine

I. On dit : La conduite des hommes ne ressemble pas aux faits du monde physique. Vous ne pouvez savoir aujourd'hui ce que je ferai demain. Cela est vrai. Mais au lieu de considérer les individus on considère les sociétés, on peut établir et on établit des moyennes d'inclinations qui sont certaines. Plus les nombres sur lesquels on opère sont considérables, plus l'uniformité s'établit. Ainsi si l'on opère pour des périodes d'un an, on aura des nombres moins constants que si on



opère pour des périodes de cent ans. Quand on éprouve des mécomptes dans la statistique jamais on ne dit que c'est le libre arbitre des hommes qui en est cause. On rapporte cela à des circonstances qu'on ne prévoyait pas. Le vice et la vertu, le crime même sont soumis au calcul. On peut compter chaque année sur une certaine somme d'actes vertueux ou d'assassinats. On croit donc que le nombre des crimes par exemple a sa raison dans les circonstances. On en fera un argument pour ou contre la peine de mort. Enfin la marche générale de l'humanité, les vicissitudes des mœurs, des religions, la succession même des formes artistiques ou littéraires, tout cela est soumis à des lois. Donc lorsqu'on opère sur la généralité des hommes, tout dans leur vie est soumis au calcul. Si donc nous ne pouvons pas prévoir la conduite d'un individu, c'est faute de renseignements sur lesquels nous puissions asseoir nos calculs.

2° La conscience nous dit que nous avons toujours une raison pour nous décider.

Si maintenant nous nous examinons nous-mêmes, nous verrons que nous avons toujours une raison pour nous décider. On peut très bien se tromper, prendre pour bons des motifs mauvais en eux-mêmes. Nous avons des intérêts de bien des ordres différents : l'intérêt moral, l'indépendance, le caprice, la vanité, etc. Si un homme se fait un grand tort à lui-même, sciemment, ce n'est pas qu'il n'ait point eu de motif, mais un autre intérêt lui a paru plus important.

La liberté d'indifférence tombe devant la seconde objection

Certains partisans de la liberté d'indifférence, Bossuet notamment, sentent si bien cela, qu'ils ne reconnaissent la liberté d'indifférence que pour les actes tout-à-fait inférieurs. C'est déjà une présomption contre cette liberté. Je puis mouvoir mon bras et je le meus, Bossuet. Veut-il parler du cas où tenant son bras levé ~~dans~~ avec l'intention

de faire une expérience sur le libre arbitre on le penche à droite ou à gauche comme on veut, ou du cas où on le remue sans y penser. Dans le premier cas l'exemple conclut contre lui. Par exemple : si mon habitude est de le remuer à droite, je le remue à gauche, pour rompre mon habitude, mais c'est un motif ; S'agit il du second cas. Il est vrai que alors on n'a aucune conscience de motif. mais nous sommes hors de la question, car on n'a pas non plus conscience de l'acte. Le libre arbitre n'a rien car on n'a pas non plus conscience de l'acte à faire là où il n'y a pas conscience. Cet exemple ne peut paraître concluant même dans le cas où il ne prouve rien. Et ici même l'exemple n'est pas concluant. Il est vrai qu'on peut ne pas avoir conscience de raisons qui déterminent les mouvements, mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait pas de raison. Ces raisons peuvent être tellement inférieures à la sphère de la conscience qu'elles ne puissent pas être aperçues clairement par elle. Mais toutes les fois que nous examinons bien pourquoi nous faisons un acte si inférieur qu'il soit, nous le trouvons.

Par conséquent l'observation conclut contre la liberté d'indifférence.

II. Conséquences de la Doctrine de la Liberté d'Indifférence. (Ni vertu ni vice. Une action ne vaut pas ce que valent les motifs)

J'en dirai autant des Conséquences de cette doctrine. Leur absurdité prouve en faveur du Déterminisme.

Dans le cas d'indifférence absolue, il n'y aurait plus ni vertu ni vice. Une action ne vaut que ce que valent les motifs qui la déterminent. Comment pourrait-on qualifier une détermination absolument arbitraire ? De même pour l'Eloge et le Blâme, la Délibération, le Conseil. Ce n'est pas la peine de nous représenter ou de représenter aux autres des raisons pour agir, si par elle la détermination doit provenir de je ne sais quelle puissance secrète indépendante de ces raisons

Nos prévisions ne sont jamais infaillibles parceque nous ne pouvons jamais faire tout entrer dans nos calculs, mais nous croyons faire quelque chose en excitant un homme à la vertu parce que nous savons que nous mettons des poids dans la balance.

2° Différence des bonnes et des mauvaises habitudes

Quand on se conduit bien, on se défend non seulement des actes importants, mais de toutes les petites inclinations qui s'amassent et finissent par produire de mauvaises habitudes. Les bonnes ou les mauvaises habitudes n'auraient aucune importance, si on pouvait à volonté rompre avec elles à un moment donné.

3° Rapport avec nos semblables impossibles

Quand il s'agit de nos rapports avec les hommes pris en masse, toutes nos déterminations se fondent sur la Statistique dont nous parlions plus haut. Le Commerce, la Législation, etc, seraient impossibles, si le libre arbitre pouvait en un moment déjouer toutes nos prévisions. Quand on porte des peines contre les crimes c'est avant tout pour rendre le mal pour le mal, mais c'est aussi pour détourner du crime. Ce serait impossible si la liberté d'indifférence existait. Idem de la Politique. Ainsi la vie humaine serait renversée.

III Raisons à priori

Raisons à priori (moins sensibles, mais plus rigoureuses): physiologiques, psychologiques et théologiques

1. Raisons physiologiques

I. Il n'y a pas de volonté humaine qui n'ait un effet corporel quelconque. En effet une volonté tend toujours à l'un de ces trois buts: agir, parler, ou simplement penser. Je conviens que dans ce dernier cas le mouvement qui se produit est moins manifeste. Mais il est au moins très vraisemblable qu'il s'en produit un. Une âme à moitié attachée et détachée d'un corps serait une absurdité. On sait que après le travail intérieur de la pensée, on a mal à la tête, ce travail est donc

accompagné de mouvements cérébraux. Ainsi point de volonté qui ne produise un mouvement dans le corps. Comment cela peut il se faire? Nous avons vu l'impossibilité d'imprimer ex abrupto un mouvement au corps quand une volonté a lieu. le mouvement qui la suit peut s'expliquer ou par d'autres mouvements corporels, c'est-à-dire par des raisons mécaniques, ou bien c'est la volonté qui est la cause efficiente totale de ce mouvement. Si entre la volonté et le mouvement il y a seulement harmonie préétablie, il faudra bien que la volonté de son côté soit déterminée par une série de causes morales. Autant de causalités dans les décisions de la volonté que dans les mouvements du corps. — Si l'on n'admet pas cela, il faut que la volonté soit cause physique des mouvements corporels, ou bien en imprimant une certaine quantité de mouvement aux organes, ou bien en changeant la direction des mouvements (Descartes croyait que l'âme pouvait changer la situation de la glande pinéale et ainsi agir sur les esprits animaux qui y aboutissaient). Les deux hypothèses présentent la même difficulté pour le Comment. Ce comment, non seulement n'est pas connu, mais ne peut pas l'être. Ce n'est pas la faiblesse de notre intelligence qui en est cause. C'est la nature des choses qui empêche ce comment d'être pensable: point de rapport entre un acte spirituel et un mouvement. « Si c'est la volonté qui fait sauter le corps dit Leibniz, on ne voit pas pourquoi elle ne le fait pas sauter jusqu'à la lune. » — De plus dans la première hypothèse, on aurait la création d'une nouvelle quantité de mouvement. Un homme pourrait donc produire continuellement un mouvement même sans manger, sans réparer ses forces. Mais un corps humain

ne produit pas de mouvement autrement qu'une machine à vapeur, il convertit en mouvement les chaleurs produites en lui par les aliments. Ainsi cette création d'un mouvement est contraire à toute expérience —

Quant à la 2e hypothèse elle revient à la 1re. Le mouvement et sa direction ne peuvent être séparés qu'abstraitement. On ne peut changer la direction d'un mouvement qu'en employant à cela un nouveau mouvement. Leibniz déclare que si Descartes avait mieux su la mécanique, il aurait abandonné son hypothèse.

Il faut donc revenir à l'Harmonie préétablie. Un mouvement suit une volonté, d'où la volonté est déterminée par une série de causes morales. Voilà la raison physiologique.

2° Raisons psychologiques.

1° L'identité individuelle, qui est la liaison logique de nos pensées, serait rompue par un acte libre.

Raisons psychologiques : L'identité individuelle et la réalité du phénomène de la conscience supposent la détermination de tous nos actes. 1° Identité individuelle. Qu'est-ce d'abord que notre moi ? Nous n'en avons conscience qu'autant que nous avons conscience d'un ensemble de perceptions et de tout ce qui en résulte : inclinations, habitudes, qui nous appartiennent. Ôtez ces perceptions, nous avons conscience d'être la pensée, mais c'est là l'Esprit universel et impersonnel. Notre personnalité est jointe à nos perceptions. Notre identité est la liaison de toutes nos déterminations nouvelles avec les déterminations antérieures. Autrement nous pourrions dire que telle action est le produit d'une pensée, mais non de notre moi. — Si au sic il y avait en nous un acte absolument arbitraire, produit sans avoir ses racines dans notre passé, nous ne pourrions pas

dire qu'il nous appartient. Il faut que notre état nouveau soit engendré par notre état précédent. La conscience de cette génération, si sourde qu'elle soit, fait notre identité. Sans cette génération à chaque acte libre une nouvelle vie commencerait qui ne serait plus là notre : point de Personnalité.

2. La réalité individuelle (Leçon X 1. sur la pensée) Qui tient à ce que les phén. occupent une place déterminée dans le temps, serait détruite par un acte libre

2° J'ajoute que nous n'aurions même plus de réalité. Nous avons vu (que la réalité des phénomènes tient à ce qu'ils occupent une place déterminée dans le temps, à ce qu'ils sont liés nécessairement entre eux. Si donc nous produisions des actes non liés aux précédents, ces actes n'auraient pas de place dans le Temps, et ainsi il serait impossible de les distinguer du rêve. Ainsi le libre arbitre c'est le Rêve. Nous n'existerions même plus à nos propres yeux.

3. Raison Théologique

Prescience et providence divines. S'il y a des actes libres, Dieu ne peut tout voir d'un seul coup d'oeil et tout vouloir d'un acte unique

3° Raison théologique : Prescience et Providence divines. On ne peut pas dire qu'elles s'étendent ou tout, hormis sur nos actes libres. Dieu connaît et détermine tout ce qui arrive dans le monde qu'il a produit par un acte simple et indivisible. Pour que le monde puisse être pensé par Dieu, il faut qu'il soit un. (Il est inutile de se demander si Dieu voit ou prévoit : raisons oiseuses). Il faut que Dieu puisse voir tout d'un seul coup d'oeil et vouloir tout par un acte unique. Si Dieu est la raison, tout ce qu'il produit doit être raisonnable, c'est-à-dire lié.

– Résumé : Rien n'arrive sans raison donc la liberté d'indifférence n'existe pas.

En résumé il est impossible qu'une chose arrive sans qu'il y ait une raison pour qu'il se passe ceci plutôt que cela. S'il n'y a pas de raison pour l'un plutôt que pour l'autre, il n'arrive rien. Il ne s'agit pas de la cause, mais de la Raison, ainsi il est oiseux de dire que la cause c'est moi). Donc nous concluons contre la

V. de Fato et Libertate, Leibniz

Contingence, Spontanéité, réflexion, telles sont (pour Leibniz) les caractères d'un acte libre.

Liberté d'Indifférence. (Le côté positif de la question sera traité leçon XXVII. de la Liberté.

XXIII.

Troisième Vie. _ Vie divine _

_ De l'Esprit pur. (C'est la 3e vie, divine, impersonnelle que nous avons distingué de la vie sensitive et de la vie humaine. Le mot Esprit pur est le mot dont se sert Malebranche pour parler de l'esprit en tant qu'il n'a pas de commerce avec le corps.)

Définitions: fonctions indépendantes du corps.

Nous parlerons des fonctions indépendantes du corps, et par suite indépendantes de notre individualité.

Le sens commun atteste l'existence d'une 3e Vie

Que de pareilles opérations existent, c'est une vérité de sens commun. On reconnait trois sortes de vies chez l'homme. On dit que les animaux n'ont pas d'âme, et on dit de certains hommes qu'ils vivent comme des animaux, c'est-à-dire comme s'ils ne pensaient pas. Ils sont, dit-on, comme des corps sans âme. Le plus grand nombre vit d'une vie moyenne et on n'en dit rien. Ils se servent de leur intelligence pour réfléchir sur ce qui les entoure, pour chercher le bonheur. Enfin il y a d'autres hommes dont on dit qu'ils sont détachés de la matière, des choses d'ici-bas, on entend par là des gens indépendants de l'expérience, qui s'occupent des vérités éternelles, des gens dont la conduite n'est dictée par aucun intérêt humain, ne se rapporte pas à leur intérêt individuel. C'est ainsi qu'on caractérise les savants purs, les amants de l'art, les hommes vertueux. Ainsi il y a une vie supérieure.

Caractères de cette vie:

Quels sont les caractères généraux de la vie de l'Esprit pur?

1o Point d'élément Empirique

I. Un premier caractère, c'est de ne rien emprunter à l'expérience

de n'être point empirique. On a vu que toute opération psychologique suppose en un certain sens un sujet et un objet : quelqu'un qui sent ou perçoit et quelque chose qui est senti ou perçu. Seulement le sujet ou l'objet peuvent être dans des rapports très différents. Dans l'état inférieur, le sujet est absorbé dans l'objet, aussi peut-on dire qu'il n'y a pas là d'expérience. Ce n'est qu'indirectement que nous avons constaté cet état, car la conscience manque. Il semble que ce défaut de conscience tienne à l'absence d'unité véritable dans la sensation. (Note : Il y a déjà une certaine unité dans la sensation, mais c'est une unité de juxtaposition. La pensée y ajoute une unité de connexion nécessaire). Ce serait une exagération de dire qu'il faut être homme pour voir un côté droit et un côté gauche ; mais il faut être homme pour savoir que le côté droit et le côté gauche sont deux faces d'une seule et même existence, s'appartiennent nécessairement l'un à l'autre. Quand ce ne serait qu'une hypothèse on peut concevoir qu'un être sensible soit affecté par un son par exemple ; d'autre part qu'il lui manque une faculté pour embrasser tous les mouvements de la série sonore, qu'il n'ait que des impressions particulièrement isolées, voilà ce que nous concevons difficilement. Pourtant il n'y a pas là d'impossibilité. Ce que je dis des différentes portions des sensations élémentaires est encore plus facile à concevoir d'une série de sensations différentes. Les éléments psychologiques, étant sans rapports entre eux, sont sans unité. C'est comme une vie qui recommence à chaque instant. Enfin là où il n'y a pas d'unité il n'y a pas de sujet sentant. Car le sujet n'a conscience de lui-même, qu'en ayant conscience de l'ensemble des objets sentis. Le moi est l'unité de la pensée

Chez l'animal point de sujet distinct de l'objet

Par opposition à la pluralité des objets sentis. Ainsi dans le premier vie le sujet est absorbé dans son objet.

Dans la vie moyenne. Existence parallèle du sujet et de l'objet

Cette confusion cesse dans la vie moyenne caractérisé par le Moi qui se met en dehors de ses objets. Nous ne percevons pas un série de objets sans y établir de rapports, sans en faire un tout. Par conséquent nous qui sommes la cause de cette synthèse, cette synthèse elle-même, nous nous distinguons de tous les éléments soumis à cette synthèse. Par là, la vie intellectuelle se distingue de la vie sensitive et s'élève au dessus. Pourtant elle y tient encore. Nous pensons les objets en les liant entre eux. Mais nous ne savons pas pourquoi ces objets sont liés. Nous ignorons l'Essence des choses. Ainsi dans un arbre, nous savons dans quel ordre doivent se présenter le tronc, les branches, les feuilles, nous savons aussi la succession de ces choses dans le temps. Nous connaissons cela par expérience. C'est la nature qui nous fournit ces éléments. Quant à la question de savoir ce que c'est en soi que le Blanc, le Rouge, etc, pourquoi ces éléments affectent dans le temps une certaine succession plutôt qu'une autre, je ne la puis résoudre. Je suis ici à la fois actif et passif. Cette unité que je donne aux choses, c'est l'oeuvre de mon intelligence, mais les éléments en eux même, l'ordre dans lequel ils se groupent ou se succèdent c'est l'oeuvre de la nature, et je suis réduit à constater les faits la pensée est ici adventice, accidentelle à l'objet. Ainsi dans l'intelligence: dualité d'Eléments qui ne se pénètrent pas.

— Dans la série des expériences pas d'objet distinct du sujet.

N'y aurait-il pas un 3e Etat qui serait autant au dessus du second que le second au dessus du premier. Dans le premier il n'y a que des matériaux et point d'Architecte. C'est une masse Confuse. Dans l'état moyen il y a les matériaux et l'Architecte. L'état supérieur serait un architecte sans matériaux, ou du moins l'architecte tirant des matériaux de lui-même, construisant dans sa propre pensée. Ce serait un état où l'objet serait <u>intelligible</u> jusqu'au fond. Par suite le groupement de ces éléments apparaîtrait comme résultant nécessairement de leur nature-même.

Nous en avons des exemples. D'abord les Mathématiques. Ici tout est intelligible, cela se reconnaît à ce que tout peut être défini. Il n'y a pas d'éléments réfractaires, comme le seraient par exemple les couleurs dans les sciences physiques. On a des définitions de la ligne, du triangle, qui font connaître entièrement leur nature. Et ici les derniers éléments ont cela de remarquable, qu'ils n'ont plus rien de complexe. C'est l'unité. Par suite toutes les combinaisons de ces éléments sont entièrement intelligibles, c'est-à-dire rigoureusement démontrables. Ce n'est plus pour ces choses là un accident d'être pensées. On peut bien concevoir une intelligence qui ne pense pas le Rouge ou le Bleu, au contraire on ne peut pas se représenter une pensée qui ne conçoive pas les Mathématiques. De même il ne peut pas y avoir de Mathématiques qui ne soient pensées. Un triangle c'est une pensée. Vérité, pensée, c'est tout un. Toute pensée est capable de tirer les Mathématiques d'elle-même. Donc ici la dualité n'existe plus l'élément empirique a disparu ainsi 3 états.

1° Pas encore d'Expérience

2° Expérience

3° Plus d'expérience

Le 3° état est donc un état où les opérations intellectuelles n'ont plus d'élément empirique.

2° Point de Personnalité

II De ce 1er Caractère nous en déduisons un second. C'est que ces opérations n'ont plus rien d'*individuel* ni de *Personnel* suivant le sens qu'on attache ordinairement à ce dernier mot.

– Dans la vie Sensitive: il y a individualité, c.a.d. état sensitif résultant de toutes les sensations éprouvées, matière de la *Personnalité* 1er élément.

Qu'est-ce que l'*Individualité* et la *Personnalité*?

1° Nous avons lieu de Conjecturer que chaque être sensible a ses *sensations qui ne sont qu'à lui* et ne sont pas identiques à celles des autres – Deux raisons: – 1° Impossibilité que deux êtres occupent simultanément le même point de l'Espace. D'où ils ne peuvent être affectés en même temps de la même manière par les objets qui les entourent. L'Ensemble des impressions ne peut être identique pour deux êtres sensibles. 2° Nous avons lieu de Croire qu'il n'y a point 2 indiscernables dans la nature. Leibniz regardait cette proposition comme un principe évident. Il doit y avoir une différence dans la constitution organique. Donc chaque être sensible doit être affecté d'une manière individuelle par tous les objets extérieurs. Ce n'est pas tout. Il y a une certaine *persistance* des impressions dans les êtres organisés. Comme ces êtres conservent le même corps, toutes ces impressions s'ajoutent les unes aux autres. Les empreintes se superposent les unes sur les autres dans le cerveau, de façon que l'état du cerveau renferme la trace de tout ce qu'il a éprouvé depuis qu'il est au monde. Ainsi chaque être vivant a

cumule en lui toutes les impressions qu'il a reçues.

De tout cela on peut conclure qu'un animal a une individualité psychologique, qu'il se sent lui même d'une certaine façon incommunicable. — Mais il n'a pas de personnalité.

— Dans la vie humaine il y a personnalité c. a. d. conscience ramenant à l'unité l'ensemble des perceptions et Mémoire, les liant dans le temps : Matière et forme de la Personnalité 2. Eléments

2°; Pour la Personnalité, il faut une conscience qui ramène à l'unité cet ensemble de perceptions, et une mémoire qui lie dans le temps tous ces états successifs. L'animal a la matière de la Personnalité et n'en a pas la forme. L'homme dans la vie moyenne a deux choses : il a la personnalité qui est constituée par la coexistence de la Matière et de la forme. Nous avons beau être entourés d'une infinité d'objets dont chacun nous donne une impression, nous ramenons tout cela à l'unité. Nous appelons cela le monde auquel nous opposons le Moi. Nous lions par la pensée nos états successifs dans le Temps. Nous nous représentons distinctement l'ordre des évènements dans le Temps. Nous rapportons à notre moi aussi bien ce qui est éloigné que ce qui est proche. Nous avons la conscience et l'identité personnelle.

Mais ce n'est pas là tout ce qui constitue la Personnalité.

Elle suppose encore les perceptions sensibles. Je ne suis pas l'être pensant, je suis un tel être pensant, certainement je puis m'entendre avec mes semblables parce qu'il n'y a pas pour nous non seulement des phén., mais aussi des lois. Mais ce qui me distingue d'autrui, c'est le matériel de mes connaissances. Comme l'animal je reçois de tout ce qui m'entoure un ensemble d'impressions qui n'est qu'à moi, qui est incommunicable. Par suite l'accumulation des impressions de toute ma vie est individuelle aussi. C'est cette accumulation même qui fait que je suis moi et non pas mon voisin. C'est là

– Dans la vie supérieure Impersonnalité : point de dépendance de la sensation : 1 élément

ramené à l'unité par ma conscience, mais c'est avant tout cela. 3° Ainsi la vie supérieure, en nous affranchissant de l'expérience nous affranchit de la Personnalité. Si nous étions réduits à cette 3e vie, nous cesserions d'avoir conscience de nous-même. Il ne s'ensuit pas que la pensée disparaîtrait. Le moi lui-même, le moi de la Pensée elle-même et non celui de telle ou telle personne subsisterait encore, mais rien de relatif, de particulier ne se trouverait en nous. La vie supérieure dépasse autant la vie moyenne que la vie sensitive lui est inférieure : Impersonnalité.

3° Eternité
– L'Etre sensible n'est né dans le temps ni dans l'Espace

III. La vie supérieure est Eternelle

L'Etre purement sensible n'est ni dans le temps, ni dans l'Espace. Il ne peut percevoir la multitude des choses ni se représenter les lois de la nature qui mettent les phénomènes en dehors les uns des autres.

– La vie moyenne est dans l'Espace et le Temps.

Le Temps et l'Espace est la région propre de l'homme en tant qu'il vit de la vie moyenne. On peut se demander : L'Ame humaine est-elle dans l'Espace ? Cette question nous choque. L'Esprit est évidemment étranger à l'Espace. D'autre part l'Esprit a un rapport avec l'Espace, puisque ce sont les phén. qu'il se représente différemment selon l'Eloignement qui lui font une personnalité. De même pour le Temps. On a moins de répugnance à dire que l'Ame est dans le temps, mais au fond c'est la même chose. D'une part le fait du moi n'a pas de rapport au Temps. D'autre part il en prend un parce que notre personnalité est constituée par une série d'Etats intérieurs successifs.

La vie supérieure est supérieure à l'Espace et au temps.

Otez cette diversité fournie par la sensibilité, réduisons nous à penser des choses purement intelligibles. Ce rapport au temps et à l'Espace disparaît. Les Mathématiques, l'art, le Nombre continuent à être vrais partout et toujours. Ce ne sont point des choses qui se meuvent ou changent. Donc ce sont des choses pensées sans rapport au temps, les matériaux seuls sont dans le temps et l'Espace. L'acte pur n'y est pas.

"Nous doutons et nous éprouvons que nous sommes éternels" a dit Spinoza

Resumé.

Voilà trois caractères de cette vie supérieure : Point d'Élément empirique, point de Personnalité, point de Rapport à l'Espace et au Temps.

Quelles sont les opérations de cette vie ? Ce sont : 1° La pure intelligence de la Vérité, 2° la Perception du Beau, 3° La conception et la pratique de la Justice et du Devoir, c'est-à-dire l'exercice le plus élevé de l'Intelligence, de la Sensibilité et de l'activité

XXIV. De la Science

Exemple de science pure c.a.d. à priori, impersonnelle éternelle : les mathématiques (s. abstraite). – La Réalité des choses peut-elle être l'objet d'une science proprement dite ?

C'est la 1° opération de la vie supérieure : la Pure Intelligence du Vrai. Nous parlons, non de toute connaissance humaine, mais d'un genre de connaissance qui remplisse les 3 conditions de la vie supérieure. Nous savons déjà que cette science peut exister. Nous en avons trouvé un exemple dans les Mathématiques. Ces sciences sont à priori. Peut-être sont-elles nées occasionnellement de l'Expérience mais il n'en est pas moins vrai qu'elles doivent être affirmées indépendamment de l'Expérience. Par suite elles sont supérieures à notre personnalité quoique nous les affirmions toujours dans

un point de l'Espace ou du temps. Quoique manifestée dans deux moments de la durée, une affirmation mathématique est non seul^t semblable dans les 2 cas mais parfaitement identique; on ne se souvient pas des mathématiques: l'acte de penser les mathématiques est indépendant de l'écoulement de notre Personnalité dans le temps. Elles sont par suite <u>indépendantes du temps et de l'Espace</u> c-a-d éternelles.

Maintenant les Mathématiques sont-elles la seule science prop^t dite? Elles n'ont pour objet aucune réalité. Faut-il dire que la connaissance des choses qui nous entourent ne pourra jamais dépasser la région moyenne, la région de l'Expérience, ou bien pourrons-nous arriver sur toutes choses à la science prop^t dite?

Qu'est-ce qu'une science prop^t dite, c.a.d. une science à priori?

– Caractères d'une science prop^t dite: Déductions qui supposent des définitions adéquates formées d'<u>Éléments simples</u> et qui aboutissent à des <u>vérités nécessaires</u>.

Le caractère d'une science prop^t dite, c'est d'être déductive. Science <u>& Déduction</u> c'est tout un. Là où il n'y a pas déduction il peut y avoir connaissance il n'y a pas science prop^t dite. Par Déduction nous entendons que tout ce qui peut être connu d'un objet, peut être connu avant l'Expérience par la seule connaissance qu'on a de la nature de cet objet L. Les déductions supposent donc les <u>définitions</u>. Mais il faut de plus que les Définitions soient elles-mêmes pures de toute observation. Il faut que nos définitions

les objets en même temps que nous les produisions par la pensée. Et pour cela il faut que la Pensée soit en possession d'Éléments parfaitement simples dont elle puisse former des combinaisons. Si nous pouvons ainsi créer de toutes pièces des objets de pensée nous aurons des définitions par génération, à priori. L'objet existe en vertu même de sa définition. Ces définitions sont adéquates, elles épuisent la nature de l'objet. Une fois qu'elles sont faites nous pouvons déduire à priori avec une rigueur absolue. Nous savons pourquoi telle propriété réside dans le triangle, sans aucun recours à l'Expérience. Par là le résultat d'une déduction est une vérité nécessaire, d'une nécessité dont nous avons conscience, qui s'explique par elle-même.

Ainsi: Eléments simples, définitions adéquates, déductions aboutissant à des vérités nécessaires, voilà les caractères de la science propt dite.

I
- La connaissance de la nature présente-elle ces caractères
- Notre science provisoire, présente les caractères opposés: inductive, définitions expérimentales incomplètes, contingente.

La connaissance que nous avons de la nature présente-t-elle ces caractères 9

Il semble d'abord qu'elle présente tous les caractères opposés. Elle est inductive. Non qu'il ne soit possible d'y faire des syllogismes. Mais on s'appuie alors sur des propositions générales qui sont le fruit de l'Expérience. De même pour les définitions qu'on donne dans les sciences physiques. Elles ne créent pas leur objet. Elles ne sont pas des synthèses,

mais des analyses. Nous prenons l'objet tel qu'il nous est donné par la nature et nous le décomposons. Ces définitions ne sont pas complètes. Elles ne peuvent pas l'être. Car il faudrait avoir observé les rapports de l'objet avec tous les autres. Elles sont donc forcément inadéquates. La Déduction pourra donc être régulière en elle-même mais ses résultats seront toujours provisoires parce qu'elle a pour base l'Expérience, parce que ses principes ne sont que généraux et que ses Définitions sont inadéq

Ainsi le caractère de la connaissance de la Nature est la Contingence

Est-il donc possible que la Nature, le monde des réalités soit jamais l'objet d'une science proprement dite? en d'autres termes les sciences physiques et naturelles sont-elles essentiellement Expérimentales? ou bien ne le sont-elles actuellement qu'à cause de la faiblesse de notre esprit?

Nous savons qu'au fond les faits s'engendrent les uns les autres, que tout ce qui arrive, arrive nécessairement que la Déduction existe dans la nature intelligible des choses. Notre induction n'est qu'un procédé provisoire de notre esprit, faute de connaître la déduction. Mais cette induction elle-même ne serait pas possible si nous ne croyions pas à la nécessité des lois de la nature

– Mais nous savons qu'il y a dans la nature nécessité

Il est vrai qu'on peut dire comme Reid: Un événement futur

n'est jamais que probable. Mais il y a là une confusion. On ne peut très bien dire que tous les Événements futurs ne sont pour nous que probables, mais cela tient à ce qu'ils dépendent d'un certain concours de circonstances dont qques peuvent manquer. Nous ne pensons pas que les véritables lois de la nature puissent changer, mais seulement que les lois que nous avons supposées peuvent se trouver contredites par les faits. Cela est si vrai que toute probabilité disparaîtrait si nous ne croyons pas à des lois nécessaires. Car si nous ne présumions pas, sans les connaître, l'existence de ces lois nécessaires, nous ne saurions *pas du tout*, si, étant donné un Événement, un autre doit suivre. Nous serions dans une incertitude absolue à l'égard de l'avenir. Nous n'en pourrions pas parler du tout. Nous n'en pouvons parler qu'autant qu'il dérive du présent. Nous ne pourrions même pas concevoir l'avenir. Une chose n'est à venir que parce qu'elle doit venir. Donc, quoique nos anticipations sur les phénomènes à venir n'aient qu'une valeur probable, cette probabilité ~~x f~~ même prouve que d'autres anticipations que connaît l'être parfaitement intelligent ont une valeur nécessaire

partant *Déduction intrinsèque*
partant *Définitions adéquates*
formées d'*Éléments simples*
et passage de *l'Homogène*
à *l'Homogène*

Ainsi il y a *nécessité* au fond dans la nature. Cette nécessité suppose une *déduction intrinsèque* qui se fait dans les choses elles-mêmes. Tout se passe hors de nous dans la nature comme

en notre esprit dans la mathématique. Tout état d'un corps résulte de la manière dont il a été formé. Tout se ramène à des Éléments simples. Si on examine bien l'Idée de nécessité, on ne peut lui trouver d'autre fondement que l'Idée d'Identité. La nécessité, c'est ce qui fait qu'un phénomène étant posé un autre en résulte. Le premier se transforme dans le second. Mais s'il survient dans les choses un élément qui ne soit pas tiré de l'élément précédent, son apparition est inexplicable; la chaîne est rompue. Pour que tout se tienne, il faut que tout au fond soit identique, c'est comme dans les mathématiques.

– Donc la Nature est l'objet d'une science propr^t dite

Ainsi nous savons d'avance que les choses doivent se passer dans la nature comme dans les Mathématiques. Nécessité, Identité, passage de l'Homogène à l'Homogène, Éléments simples changeant de forme sans changer de nature

II

– Quel est l'élément simple dont les différentes combinaisons produisent la nature?

Que peut-il y avoir de tel dans la nature? Ce n'est pas dans les propriétés sensibles que nous trouverons rien d'identique. Les apparences sensibles sont hétérogènes entre elles. Et cela n'est pas étonnant si l'on songe que ces apparences sensibles n'existent que par rapport à nous. Point de couleurs sans yeux, de sons sans oreilles.

– Otez la sensibilité humaine et la nature se réduit en mouvement

Otez la sensibilité: des sons, des couleurs, des odeurs, des saveurs

du chaud, de toute la nature. il restera des formes et des mouvements. Et comme les formes elles-mêmes sont les résultats des mouvements on peut dire que ce qu'il restera de la Nature si on ôte notre sensibilité ce sont les mouvements.

— Assimilation des sciences physiques aux sciences mathématiques : définitions adéquates et déductions rigoureuses.

Ne considérons que le mouvement : et tout le reste n'est pas la nature. La science à priori de la nature devient possible. Supposez qu'il y ait dans le monde une quantité de force mouvante toujours identique à elle-même, et que toutes les molécules matérielles soient à l'origine animées d'une certaine force dans un certain sens, et nous pouvons avoir, idéalement parlant, une science à priori de la nature. Supposez connus les éléments matériels dont sont faites les choses, c-à-d. les forces et leurs directions, nous pouvons, en partant de ces éléments simples, nous représenter la formation d'un corps. Cela sera très difficile pour nous, mais nous concevons que c'est possible. Dans les mathématiques, nous faisons mouvoir un point possible dans une direction possible. La nature meut des points réels dans des directions réelles.

Donc une définition adéquate de chaque chose est possible, non une définition qui prend les choses à la superficie, mais une définition qui montre la génération des choses en vertu des forces. de directions des forces qui



agissent suivant les lois nécessaires. Donc il est possible de se représenter, et on doit concevoir une véritable déduction existant dans le monde à partir des définitions des choses. Si on pouvait voir, par exemples, comment le cerveau d'un homme est construit et quelles impressions il reçoit, on pourrait démontrer, à priori, que cet homme doit faire tel ou tel mouvement. Ainsi quoique la connaissance de la nature, telle que nous l'obtenons par expérience, soit en contradiction avec les condition d'une science propᵗ dite, la Nature en elle-même est en conformité avec ces condition

Objections: On peut faire ces objections:

Dans ce mécanisme universel que devient la vie la spontanéité des Etres vivants et notamment la Spontanéité intelligente?

1° Que devient la spontanéité vivante ~~Dans ce mécanisme universel, que devient la vie, la~~

1. Elle n'est pas incompatible ~~spontanéité des Etres~~. On peut dire: 1° le

avec le mécanisme universel. mécanisme est conciliable avec la spontanéité de

car on peut concevoir que la conscience réfléchisse le développement nécessaire des forces mécaniques.

la vie. Examinons nous nous-mêmes. Il est incontestable qu'il y a dans toute la nature spontanéité, finalité: marche de tout être vivant sous une forme déterminée d'avance. Désir, aversion, en un mot activité et sensibilité. Mais cette activité

2° Elle suppose le Mécanisme car l'âme ne peut désirer un état que si elle réfléchit tous les états successifs par lesquels devra passer le corps pour que cet état soit atteint

cette sensibilité exclut-elle tout enchaînement dans les phénomènes matériels? On peut très bien admettre que notre sensibilité et notre activité sont la traduction en langage psychologiques de ce qui se passe dans notre organisme. La réflexion sur le miroir de la conscience du développement nécessaire des forces mécaniques. On peut dire que l'homme est dans le secret de sa propre nature et désire ce qu'elle-là réalise nécessairement

2° Je vais plus loin: la spontanéité vivante, la finalité de la vie, suppose l'enchaînement mécanique des phénomènes. Par spontanéité vivante on entend que chaque être tend vers un certain état. Mais cette spontanéité a des lois. Elle fait passer d'états en états l'être qui en est doué; Qu'on suppose tant qu'on voudra une âme résidant dans chaque être organisé et présidant à son développt: outre qu'on ne saura expliquer comment elle agit sur la matière, je demande où et comment réside en elle la connaissance des formes qu'elle veut réaliser et les moyens qu'elle doit prendre pour les réaliser. Il faut qu'on trouve en elle une représentation de tous les états par lesquels elle devra faire passer son corps. Quel pourra être pour un

être simple le moyen de contenir toutes ces représentations ? Il n'y a qu'un moyen, c'est qu'il réfléchisse précisément tous les états successifs par lesquels devra passer le corps auquel il est uni ou plutôt dont il est le point de vue intérieur. Seulement le mécanisme de la matière part du 1er état pour arriver au dernier, tandis que l'âme pressent d'avance le dernier et désire les autres comme moyens. L'ordre est renversé. Mais il faut que l'âme soit l'expression de son mécanisme corporel pour qu'elle puisse désirer un état.

2° Que devient la spontanéité intelligente – Même réponse.

Même réponse pour la spontanéité intelligente. Si on admet la liberté d'indifférence, d'équilibre, il y aura contradiction à ce qu'il y ait initiative absolue dans nos actes et mécanisme dans la nature. Mais si on n'admet pas la liberté d'indifférence, toute contradiction tombe. Il y a enchaînement dans nos actes comme dans les faits de la nature : harmonie préétablie. C'est comme pour la spontanéité vivante. Seulement nous avons une conscience claire des moyens et des fins, tandis que nous n'avons qu'un sentiment obscur dans la vie sensitive. On peut même prouver que pour que le désir intelligent puisse exister, le mécanisme de toute chose est nécessaire. L'esprit est la

concentration et la réflexion de ce qui arrive dans le corps. Le mécanisme de toutes choses est le point d'appui indispensable de la spontanéité.

Conclusion: Il y a une science pure de la Réalité des choses comme des abstractions.

Donc nous pouvons admettre l'assimilation complète des sciences physiques aux sciences mathématiques, rêver une science de la nature à priori, supérieure à la Personnalité, indépendante de l'Espace et du Temps. Nous pouvons rêver de voir les choses comme Dieu, par une présence de l'Esprit à toutes choses à la fois. Toutes choses sont des pensées, et la pensée en les pensant ne sort pas d'elle-même. On peut concevoir une Science pure, qui sera la connaissance que Dieu lui-même a de la nature.

XXV — De l'Art.

(ord.t on entend exclusiv.t par là la production ou reproduction de belles formes; mais nous nous occuperons à la fois du <u>discernement de la Beauté</u> et de sa <u>production et reproduction</u>.

— Perception de la Beauté

Il sera donc question du goût, mais non d'une aptitude qui pourrait ne pas s'exercer: il sera question de la fonction esthétique qui répond à la science. On peut même ajouter que dans une certaine mesure le discernement de la Beauté et sa reproduct. sont inséparables. Le discernement n'est bien net que quand on

s'est exercé soi-même à reproduire. De même l'oeil a besoin de la main. Il y a toujours une part d'activité dans la Perception

– Qu'elle a les caractères de la vie divine

Il est clair que la Perception de la Beauté est indépendante et de notre nature physique et de celle de l'Objet, qu'elle est désintéressée, supérieure à notre Personnalité, valable pour tous les hommes également et qu'enfin cette perception nous transporte hors du Temps et de l'Espace, d'où le mot de Ravissement.

– Infériorité apparente de l'art à l'égard de la science

Il semble que la Perception du Beau soit inférieure à la Science. Le Beau est répandu à la surface de tous les objets matériels. La vie artistique est une vie de plaisir accessible à tous. La science au contraire porte sur des objets très éloignés de la nature matérielle et est peu accessible

– Objet de la leçon: Qu'est-ce que la beauté?

I. Caractères que présente la Perception du beau

Nous nous demandons dans cette leçon qu'est-ce que c'est que la Beauté

D'abord quels caractères présente la Perception du Beau, à quelles conditions est-elle soumise?

1° Individualité de l'objet

1er Caractère: Il faut que le Beau nous soit donné dans un objet individuel. Différence avec le Vrai qui n'est jamais individuel: il n'y a pas de science de l'Individu. L'Individu n'est pas susceptible de définition. La science tend essentiellement aux généralités. La véritable science consisterait, comme on l'a vu, à arriver à une

universalité dans laquelle toute nature spécifique ou générique s'évanouirait. L'objet de la science c'est l'homogène, le continu l'abstrait — La Beauté habite la région opposée. La perception est jointe à l'Intuition d'un Individu

On pourrait objecter que la beauté réside souvent dans la collection des individus. Ex: paysage. Mais remarquons, que le collectif n'est pas le général. Ce n'est pas l'arbre en général qu'on admire, mais l'ensemble des arbres, c.a.d. une individualité saisie par un coup d'œil parfaitement simple. Le ciel scientifique décomposé en ses éléments n'est plus beau.

La Beauté est qqchose d'individuel. La forme ordinaire du Jugement esthétique est: Ceci est Beau

Il est vrai qu'il a parfois une forme générale. Ex: Les Roses sont belles. Mais cela veut dire qu'il est probable que chaque rose que je verrai sera belle pour moi. De même une loi est belle, mais en tant qu'elle s'applique aux individus. La généralité n'est que dans les conditions. Il y a individualité dans l'apparition et la Perception du Beau.

2° Absence de connaissance

2° Le Jugt de goût ne renferme aucune connaissance Il diffère en cela d'un Jugt logique. Supposons que je veuille savoir la place d'un tableau dans un musée, un autre peut aller s'en informer pour moi et cette connaissance pourra parvenir à tous les hommes sans

qu'ils aient besoin de voir le tableau. mais veux-je savoir si ce tableau est beau? Personne ne peut s'en assurer pour moi. Il faut que je voie moi-même le tableau. Si un objet me plaît, aucun raisonnement ne m'empêchera d'en être charmé et réciproquement; non que les jugements des autres n'aient pour moi aucune valeur, mais parce que ce n'est pas affaire de raisonnement. On sait qu'il n'y a rien de détestable comme un poème fait en vue d'observer les Règles. La Beauté se joue des Règles.

Le jugement esthétique est subjectif et prétend pourtant à l'Universalité. C'est là une contradiction qu'a étudié Kant. On est réduit à dire: le jugement des autres doit s'accorder avec le mien sans que je sache pourquoi. Impossible d'imposer mon jugement par des Raisons.

3° Accompagnement de Joie.

3° La Perception du Beau est accompagnée de Joie. Il semble qu'il y ait union intime entre l'Objet et le Sujet, que nous aimons les belles choses, que nous ayons de la tendresse pour elles. La plus haute réalisation de la Beauté est la femme. Or quand nous percevons sa beauté nous l'aimons. Amour et perception ici se confondent, mais jusqu'au plus bas degré de l'échelle, la perception est accompagnée

d'amour. Le Beau est vraiment fait pour l'Esprit. On ne s'avisera pas de plaindre le ciel d'avoir existé avant que Newton n'en trouvât les lois. On regretterait qu'il eût existé sans que sa Beauté fut perçue. La Beauté est perdue tant qu'elle n'a pas rencontré un Esprit pour en jouir.

Voilà les conditions dans lesquelles la Beauté apparaît dans notre Esprit.

II Caractères que présentent les objets beaux.

Maintenant qui est-ce qui est Beau? Pour qu'une chose soit belle, il faut qu'elle réunisse différentes conditions

1° Forme – unité dans la variété

1° Une forme; un tout et des parties distinctes, de la variété, de l'hétérogénéité; une certaine unité dans une certaine pluralité; un certain dessin, une harmonie un système de parties. La Beauté ou du moins l'aptitude à en produire l'impression est dans les êtres vivants en raison directe de la complication de l'organisation, de la combinaison plus ou moins savante. Mais ce n'est pas la seule condition que doive remplir un objet pour être beau, sans quoi, rien ne serait plus beau qu'une figure géométrique, qui est ce qu'il y a de plus intelligible. ~~L'Unité~~ dans la variété est insuffisante

2° Que cette forme ait été donnée par un principe interne et aveugle.

2° Que cette forme ait été donnée à l'objet

par un principe interne et aveugle. Il y a un abîme entre l'Industrie humaine et la Nature. L'artisan opère du dehors et avec réflexion : ses oeuvres sont sans Beauté. Le Beau est le vivant. La vie est caractérisée par un principe interne et aveugle. L'Etre vivant n'est pas formé de parties façonnées séparément à l'extérieur et rapprochées ; toutes ses parties sont travaillées au dedans et jusqu'au fond par un principe interne et aveugle. C'est sans connaissance et sans intention que la vie travaille. Supposez une fleur artificielle qui trompe l'oeil. Il y a plaisir à la voir tant que l'illusion dure. Quand elle cesse, le plaisir est remplacé par du dépit. L'artificiel nous choque. Le masque de la vie, sans la vie, nous déplaît, parce que, par une espèce de profanation, on a reproduit mécaniquement ce que la nature a produit d'une manière vitale

Mais il y a une objection : La Rose peinte est-elle esthétique ? Oui, assurément et même plus que la Rose vivante. Donc ce n'est pas le principe vital, l'âme de la Rose qui fait sa beauté. — Mais cela même est une confirmation de notre thèse. Car l'art

reproduit vraiment la nature. L'artiste a les yeux fixés sur la rose vivante et par une fécondité de son cerveau, qui est la fécondité même de la nature, l'œuvre d'art s'élabore dans son esprit par un travail purement interne et aveugle. Puis elle passe sur la toile par un ensemble de procédés où la réflexion sans doute a une part, mais où l'inspiration en a encore une. L'artisan travaille à contre-sens de la nature; l'artiste, dans le sens de la nature. L'Inspiration est un état sans conscience, réflexion, liberté; État de l'Esprit universel dans la nature.

Ce second caractère: finalité interne et inconscience ne suffit pas encore. Car la simple réalisation d'un type n'est pas le Beau, c'est le Bon. Prenez 20 visages humains. Vous trouverez dans 19 la réalisation du type humain. Mais est-ce laid? Non. Est-ce beau? non (Il est impossible de dire ce que c'est qui rend un objet beau parce que cela ne répond à aucune fin déterminée) Pour qu'une chose soit belle, il faut qu'elle soit ce qu'elle doit être, il faut qqchose de plus, le ~~Rien ti~~ theion ti (Platon) le Rayon d'en haut, qui se trouvera dans le 20e visage

3° finalité sans fin (dépasser le type)

Qu'est-ce que dans la nature on admire? Est-ce le nécessaire? non, c'est le superflu. Ce sera un éclat, qqch. qui brille, qui survient quand l'Être est achevé

et sans quoi on peut le concevoir.

D'où 3e caractère: Dépasser le type. Kant a défini cela une finalité sans fin. La queue du paon n'est pas faite pour la conservation; pourtant elle est faite pour qqchose; mais quoi? On ne peut le dire. C'est la finalité libre. L'art a qqchose d'ésp[?] de désintéressé. La nature fait de l'art pour l'art. Il y a donc un objet beau, qqchose qui dépasse toute fin qu'on puisse prescrire d'avance.

III Qu'est-ce que la Beauté en soi? Reste à définir la Beauté.

1er aspect de la nature: mecanisme nécessité.

La Nature a 3 aspects.

1° La Nature est un mécanisme matériel, un système de forces, un ensemble de molécules toujours en mouvement. La Nature est une machine et rien de plus. Quoiqu'elle fasse, elle le fait mécaniquement. C'est mécaniquement que la nature fait les astres, les plantes et les animaux. En dépit des apparences de vie qu'elle nous présente, la nature n'a pas de vie de spontanéité, d'esprit. Elle fait aveuglément des animaux et des hommes. Ainsi considérée la nature est l'opposé de la pensée. Elle lui est hétérogène. Nécessité chez elle. Spontanéité dans la pensée.

2e aspect: finalité propre à chaque être et dans tout être organisé à conscience.

2e aspect. Les oeuvres de la nature étant ce étant produites nécessairement ont un caractère de finalité. Les organes sont capables d'accomplir

certaines fonctions: Plus on avance dans l'échelle de la nature plus on voit la finalité se dessiner sur la trame de la nécessité. Tout a une fin et au dessus des minéraux tout porte sa fin en soi-même. A ce nouveau point de vue, la nature paraît toute pénétrée de Pensée, le rapport des moyens aux fins ne peut être en effet que pensé. Il n'y a que dans une pensée qu'il puisse résider. D'ailleurs c'est un fait que là où l'organisation apparaît il y a un commencement de pensée, de conscience d'une fin, de connaissance de moyens qui y mènent et de la douleur ou du plaisir qui y est attaché. Ainsi la Pensée est partout tout aussi bien que la Nécessité.

Mais chacune de ces pensées est limitée. Elle travaille à réaliser son type sans savoir à quoi il sert dans l'ensemble des choses elle est enfermée dans un cercle d'où elle ne peut sortir. Comment est elle un rayon de la Pensée universelle, elle n'en sait rien. Elle ne connaît que son oeuvre. La nature est ainsi remplie de Pensées détachées de la Pensée universelle sans le savoir

3e aspect: manifestation de la Liberté absolue de l'Esprit dans la Nécessité de la Nature: Beauté

Le 3e aspect de la Nature, c'est la Beauté. Quand l'être est arrivé à tout son développement, il lui survient qqchose qui est comme

le cri de joie de la Nature d'avoir réalisé un Etre. A ce moment la Pensée déterminée qui préside à cet Etre a pour un instant l'Intuition vive de ceci: qu'elle est l'Esprit pur. La Beauté serait donc la Manifestation de l'Esprit absolu, de la Liberté absolue dans la nature et dans sa nécessité même. En dépassant le degré de perfection nécessaire à chaque être, en y ajoutant le superflu, la Pensée manifeste sa liberté. La Beauté est donc la Manifestation de la Liberté absolue de l'Esprit dans la Nécessité de la Nature c'est la révélation de l'Identité de la Liberté et de la Nécessité, de l'Esprit et de la matière, telle est la génération de la Beauté.

- Supériorité de l'art sur la science; il approche davantage de la Vérité parfaite qui est la Connaissance de l'Esprit par l'Esprit lui-même.

Donc l'infériorité de l'art vis à vis de la science n'est qu'apparente; au contraire, la Beauté est une vérité plus haute que la science, car la vérité parfaite, c'est la connaissance de l'Esprit par l'Esprit. Or dans la science, l'Esprit ne se reconnaît pas dans son objet. Ce n'est que parce que l'Objet de la Science fait reconnaître la Beauté qu'il se trouve vrai lui-même. Rien n'est beau que le vrai, dit un vers respecté, Et moi, je lui réponds sans crainte d'un blasphème.

Rien n'est vrai que le Beau, rien n'est vrai sans beauté. (A. de Musset – après une lecture)

La Beauté est le moyen terme entre la nature et l'Esprit. Elle nous fait voir que la nature est Esprit. On peut dire que c'est la Beauté qui fait la réalité de la nature.

Si on n'avait que le mecanique pur, on n'aurait que l'abstrait. Ce qui lui donne la Réalité c'est la Beauté qu'il est capable de faire apparaître et qui prouve que la Réalité de l'Esprit subsiste encore en lui.

XXVI

_ De la Vertu _ : Réalisation du Bien moral. Habitude de la pratique du Bien.

Que l'acte moral a les caractères de la vie divine

L'acte moral n'appartient évidemment pas à la vie moyenne. La loi morale n'est pas connue par experience. Ce n'est pas un intérêt physique et individuel qui nous ~~engage~~ engage à l'observer, Et ainsi rien d'Empirique dans la Vertu.

L'acte vertueux, fruit d'une notion non empirique, mais au contraire à priori, universelle, éternelle, est superieur à la Personnalité. Enfin la détermination vertueuse est superieure à notre vie dans l'Espace et le Temps.

_ Infériorité apparente du Bien moral sur le Beau et le Vrai

Quelle place tient la Vertu dans la vie supérieure?

Elle semble occuper le dernier rang. Rien n'est, ou du moins ne peut être plus populaire que la vie vertueuse. C'est la vie commune. Sa matière ce sont les actes que nous sommes appelés à accomplir chaque jour dans nos rapports avec nos semblables.

Caractères propres au Bien moral: Obligation - absolu.

Mais sous un autre point de vue, le Bien moral, paraît supérieur à la Science et à l'Art. La Science nous laisse froids. L'art excite en nous des émotions. Le Bien moral se présente avec le caractère d'une loi. Il se présente, (il est obligatoire) encore comme absolu. Le vrai, le Beau sont dignes de recherche, ce sont des Biens. Le Bien moral est le Bien par excellence, le Bien absolu et obligatoire; tel est le bien moral.

Qu'est-ce que le Bien? Tel est l'objet de cette leçon. Pour l'atteindre nous résoudrons successivement ces questions:
1° Quelles sont les conditions de l'acte vertueux?
2° Qu'y a-t-il en nous qui puisse remplir ces conditions?
3° De quelle manière l'acte vertueuse peut-il être accompli dans la vie présente

I Conditions de l'acte vertueux:
1° Le Bien moral étant obligatoire, l'acte vertueux, est désintéressé (Impératif catégorique)

Quels sont les caractères de l'acte vertueux, et d'abord étudions l'Obligatoire, qui est son caractère le plus saillant.

Le Bien moral ne se propose pas. Il s'impose. D'où, il suit qu'il doit être accompli de notre part avec un désintéressement absolu; Ainsi tous les autres

actes ont leur raison dans une inclination naturelle de notre être sensible, tandis que, seul, l'acte moral nous semble imposé par qqch. d'extérieur et de supérieur à l'homme. Les autres objets se recommandent à nous par le plaisir qu'ils nous causent. Au contraire l'idée d'un attrait est contradictoire à l'obligation. Kant a exprimé cela par la formule : Impératif catégorique. Toutes les fois qu'on engage un homme à faire qqch. on emploie un impératif. Mais quand il ne s'agit pas d'un acte moral, on ajoute une condition : si vous voulez vivre dans l'aisance, & vous procurer des jouissances très pures, faites telle et telle chose. Et celui auquel auquel on adresse peut toujours répondre : je ne me soucie pas des avantages dont vous me parlez par conseq. vos conseils ne me regardent pas. Tous ces impératifs sont donc hypothétiques, fondés sur la supposition, que nous désirons telle ou telle chose. Au contraire le commandement moral n'est accompagné d'aucune supposition On dit simplement : Faites. On énonce la chose purement et simplement sans condition, d'où la formule : Impératif catégorique.

Voilà le caractère exclusif de la loi morale.

Et il est facile de montrer qu'elle ne peut avoir son point d'appui dans aucun intérêt quel qu'il soit. A tout intérêt en effet, en tant qu'intérêt, il est possible de renoncer. Si l'on considère un intérêt comme tel, qu'il soit impossible d'y renoncer, c'est qu'on fait appel à qqch. de supérieur.
La loi morale ne tient compte d'aucune de nos inclinations. Aussi le seul sentiment qu'elle puisse inspirer est le respect. Et la Vertu est le seul développement de notre activité qui ait le droit d'être respecté.

Ainsi la Loi morale est supérieure et étrangère à notre nature. L'obéissance à la Loi morale est le détachement complet de nous-mêmes. Voilà un premier côté de l'acte vertueux.

- D'autre part il est impossible et absurde que l'Homme, être intelligent, agisse sans avoir en vue son Bien

D'autre part il est impossible de concevoir un commandement qui ne tienne aucun compte de nos intérêts. Il est certain, d'intuition intérieure, que nous avons notre fin en nous-mêmes. Il nous paraît absurde qu'un être intelligent qui se connaît lui-même soit sacrifié à qqch. d'étranger à lui. Pour agir il faut une raison. La Raison supérieure de toutes nos actions c'est notre propre Bien et nous ne pouvons pas en avoir d'autre. Nous demander d'agir sans chercher notre propre Bien, notre Bien véritable,

c'est nous demander d'agir sans raison et contre toute raison.
Toutes nos déterminations sont animées au fond d'un seul sentiment : l'amour de nous-mêmes. Il n'y a que cela qui nous porte à agir. Ôtez l'amour de nous-mêmes vous ôtez la force agissante, l'activité : il ne reste que l'Intelligence, la conception abstraite d'une action.

- D'où contradiction apparente, mais levée par la Subordination des Biens.

Voilà donc une contradiction apparente : La loi morale nous commande d'agir indépendamment de tout intérêt et d'autre part, il est absurde d'agir sans intérêt. La conciliation ne peut venir que de la subordination des intérêts.

Rien ne nous est plus familier dans la pratique que cette subordination : Nous louons déjà l'homme qui a la force de réprimer ses appétits physiques, nous le louons comme intelligent et pourtant nous savons que c'est en somme le bien être physique qu'il cherche. Nous louons encore celui qui renonce à une somme d'argent pour avoir l'approbation du nombre. Et pourtant cette approbation est un intérêt. Nous louons davantage celui qui renonce à l'approbation générale pour avoir celle de quelques hommes d'élite. Il y a là encore un intérêt. Enfin qu'un homme soit détaché même de ce plaisir délicat et soit prêt à l'immoler à la loi morale. Renonce-t-il à tout intérêt ? Oui à tout intérêt sensible

Car 2° Le Bien moral étant le Bien absolu, l'acte vertueux est le plus intéressé de tous.

Le désintéressement n'existe que par rapport au bien sensible.

Mais la vertu n'est-elle pas le plus gd des Biens? N'est-elle pas le Bien absolu? L'homme s'aime donc encore en pratiquant la vertu seulement il s'aime dans son caractère moral, dans qqch. qui n'a plus aucun attrait sensible

Voilà comment l'accomplissement de la Loi morale est à la fois ce qu'il y a de plus désintéressé et de plus intéressé au monde. Sinon l'obligation elle-même n'aurait pas de sens.

Que ce 2e caractère est impliqué par l'obligation elle-même.

Quand on parle d'une action intéressée, on pense qu'elle peut être omise, c-à-d sacrifiée à un intérêt plus grand; au contraire la pratique de la Loi morale ne peut être sacrifiée en aucun cas: Cela tient à ce qu'il n'y a pas d'intérêt plus grand; cela tient à ce qu'aucun intérêt à ce que même tous les intérêts mis ensemble et poussés aux dernières limites ne peuvent pas être mis en balance avec l'accomplissement de la Loi morale. L'obligation suppose donc et contient un Intérêt Infini absolu. Par ceci l'action morale est de toutes la plus intéressée

Comment se fait-il qu'elle nous paraisse commandée par qqch. de supérieur à notre nature? C'est qu'elle renferme un intérêt absolument dépourvu d'attrait, supra-sensible, objet d'une pure intuition de l'Intelligence, supérieur même au Vrai et au Beau qui se font aimer. Il y a bien qqch. dans la sensibilité qui correspond à la Loi morale

mais c'est la tendance à s'immoler toute entière, à s'anéantir devant la hauteur de la Loi morale.

Ainsi voilà 2 caractères de la Loi morale. Elle présente un intérêt à la fois infini et ~~et~~ supra-sensible c'est le Bien absolu, et en même temps c'est un Bien absolument dépourvu d'attrait.

II – Qu'il y a-t-il en nous qui puisse remplir ces conditions

Que peut-il y avoir en nous qui remplisse ces conditions?

Examinons ce qu'est notre activité, ce que sont tous nos actes.

Nous sommes au fond la Pensée. Je suis un être pensant; en tant que je suis limité; mais je sens que c'est une limite imposée du dehors à ma nature. Je sens que la Pensée en moi peut et doit subsister indépendamment de tout ce qui la limite. Sans cela elle ne serait qu'une abstraction. Si elle est une réalité, elle est indépendante de tout cela. Ainsi dans chacun de nos actes réfléchis, nous faisons agir une activité qui dépasse infiniment tous les objets que nous lui assignons

I. Cela est évident pour la vie sensitive

II. Considérons les actes que nous accomplissons en conscience, ceux de la vie moyenne, ceux qui se rapportent à notre Bien en tant qu'Hommes au Bonheur humain. Il est clair qu'il y a une



- Dans les 2 premières vies et même dans la science et l'art, elle n'a pas un objet égal à elle-même.

une disproportion infinie entre notre Pensée et les objets sur lesquels elle agit. Et la raison c'est que ces objets, sont, objets d'expérience, ne sont point adéquatement intelligibles. Le terme auquel s'attache la Pensée est ici inférieur à elle.

III Dans la vie supérieure, nous avons déjà constaté la tendance vers le vrai et le Beau. Dans ces 2 cas il est encore clair que l'agent et le terme de l'action sont disproportionnés. La science a pour objet la mathématique dans le Physique. Cet objet est intelligible et pénétrable par la Pensée, mais encore inférieur à elle. Le monde mécanique est comme une excrétion de la pensée, un produit brut et mort, où elle ne reconnaît pas sa Beauté, sa Liberté, sa simplicité. Dans l'Art, la Pensée est plus près de se reconnaître elle-même. L'objet d'art est un produit vivant de la Pensée. Elle trouve la transparence de ses attributs dans les objets matériels, elle y trouve le reflet d'elle-même.

Mais le terme de notre activité est ici encore inférieur à l'activité elle-même. Nous sommes donc amenés à penser qu'il peut y avoir un acte où la Pensée n'ait pas d'autres termes qu'elle-même, où la Pensée soit entièrement concentrée en elle, se saisisse elle-même sans intermédiaire

- Il reste qu'elle puisse se saisir elle-même

– Un tel acte sera : 1° infiniment intéressé, 2° désintéresser des Biens sensibles

S'il y a un tel acte 1° il aura un caractère infini, parce que le sujet qui est infini, aura un objet égal à lui-même. Il y aura donc là un intérêt infini. 2° Puisqu'ici la Pensée ne s'adresse à rien d'extérieur à elle, tout attrait intéressant notre personne physique ou même intellectuelle disparaît. &. Ainsi l'amour intellectuel pur renferme un intérêt infini et supra-sensible.

Ainsi l'acte moral consiste jusqu'à présent dans l'amour de l'Esprit pur pour lui-même

III. De quelle manière l'acte vertueux peut-il être accompli dans la vie présente ?
– Il ne peut l'être dans sa plénitude à cause du corps auquel l'âme est unie.

Mais comment peut-on accomplir un tel acte ? Il est évident que nous sommes destinés à l'accomplir un jour. Mais dans cette vie il ne nous est pas donné de nous détacher ainsi de toute matérialité. Tous nos actes ont un point d'appui extérieur et matériel. L'acte scientifique ou esthétique a encore un point d'appui dans le Temps, or si tout acte accompli dans le Temps et l'Espace est hors de la Morale, si l'acte moral ne doit avoir aucun appui dans le Temps, la vie sensible nous a été donnée pour rien, il faut nous jeter dans le Mysticisme. La moralité serait alors

– Danger et absurdité du Mysticisme

la suspension de toute activité finie et l'absorption en l'activité infinie. Et si on parvenait à établir que tous les actes accomplis dans le Temps sont inférieurs

Encore est-ce beaucoup si ce guide imposteur,
Par les chemins fleuris d'un charmant quiétisme,
Tout à coup, l'amenant au vrai molinosisme
Il ne lui fait bientôt, aidé de Lucifer,
Goûter en paradis, les plaisirs de l'Enfer.
Boileau Sat. X (Les Femmes)

à la Moralité, la vie physique irait à la dérive, ~~et~~ serait plongée dans les désordres pendant que l'Esprit pur se contemplerait en lui-même.

La vie de l'Esprit pur est pour cette vie, une absurdité et un très grand danger

— Honorer l'Esprit sous ses symboles matériels

Comment accomplir l'acte moral, tout en restant dans les conditions de l'humanité?

La Nature semble nous avoir tracé la voie: elle a réalisé l'Esprit sous le phénomène, sous la forme de l'Homme sensible. Cet esprit que nous devons aimer est réalisé dans la vie actuelle sous une forme corporelle. Par là l'acte moral devient possible. Il consiste dans l'amour intellectuel pur. Or nous pouvons très bien aimer ~~Dieu~~, notre propre activité sous les dehors de l'humanité. Et le seul culte que nous puissions lui rendre en ce monde consiste à l'honorer sous des symboles matériels

— Culture intellectuelle
écarter ce qui déshonore } notre nature
faire ce qui honore }

Pour cela il faut d'abord écarter ce qui déshonore et blesse notre nature. Or les souffrances physiques déshonorent l'humanité car l'âme humaine ne se manifeste ici-bas qu'à travers un corps, et c'est bien elle qui est outragée rabaissée, par le mal physique. Il faut donc écarter ce qui blesse le corps

En 2e lieu nous devons faire tout ce qui honore notre nature. Or ce qui l'honore c'est la culture

intellectuelle. C'est à cela que doit tendre le bien. Être n'est désirable que dans la mesure nécessaire pour permettre le dévelop^t intellectuel. Et le dévelop^t intellectuel à son tour, ne doit pas être recherché pour lui-même. La science et l'art ne sont dignes d'être recherchés qu'à titre de manifestations et de symboles de l'Esprit comme des avant goûts de la vie future, où il sera donné de contempler l'Esprit en lui-même.

Donc pour témoigner à l'Esprit notre amour ~~nous~~ nous ne pouvons faire que 2 choses : écarter ce qui le déshonore et lui donner ce qui l'honore, la culture intellectuelle.

En qui honorons-nous ainsi l'Esprit ? Sera-ce en nous ? ou en nos semblables.

– Nous ne pouvons honorer l'Esprit avec désintéressement que dans autrui

Il est bien entendu que l'acte moral ne doit s'adresser qu'à l'âme elle-même. Ni le Bien-Être physique, ni aucune culture intellectuelle ne doivent être recherchés pour eux-mêmes. Par conséquent si nous prenions pour ressort de la vie morale l'inclination égoïste que nous ressentons en nous-mêmes, toute moralité disparaîtrait. Nous ne devons donc pas entreprendre d'honorer en nous-même l'humanité. L'action morale deviendrait alors nécessairement intéressée

Où trouver ces conditions : Honorer l'Esprit sous une forme sensible ~~et~~ n'avoir en vue aucun intérêt sensible ?

En autrui. Il n'y a qu'en lui que nous puissions aimer sensiblement, dans le temps, l'idée de l'Humanité. S'ensuit-il que nous n'ayons aucun devoir à remplir envers nous-mêmes? Nullement. Mais ces devoirs sont surtout négatifs. Nous devons travailler à nous affranchir de ce qui nous empêche d'honorer l'Esprit pur dans nos semblables et nous mettre dans l'Etat qui nous permet de faire le plus de Bien à nos semblables. Nous devons en un mot nous rendre capables d'accomplir l'acte moral.

Conclusion: La Moralité est l'amour de l'Esprit dans nos semblables.

La moralité est donc l'amour de l'Esprit manifesté par nos semblables. L'idéal serait un Etat où chacun n'aurait en vue que le Bien d'autrui.

Ceci conçu, il n'est pas étonnant que la Vertu ait pour matière les actions de la vie commune. Car c'est dans cette vie que nous pouvons accomplir l'acte le plus parfait, l'acte qui a pour fin la Pensée elle-même, que la Science ne saisit que l'oeuvre de l'Intelligence et que l'Art ne saisit que le reflet de l'Intelligence sur ses oeuvres.

XXVII. De la Liberté

— (nous disons liberté et non libre arbitre (Lec XXI) mot réservé à la liberté d'Indifférence, d'Equilibre) (supériorité de la Volonté sur tous ses objets).

(Indépendance de la volonté à l'égard de toute autre Loi que la Loi morale — Kant)

Nous avons réfuté (Lec XXII) la fausse supposition dans laquelle un acte humain n'aurait aucun motif de détermination.

Un acte qui ne nous soit plus imposé par des intérêts sensibles, ne peut exister que dans la Vie supérieure.

L'acte libre propt dit c'est l'acte moral dont nous avons parlé dans la leçon précédente.

Si même dans les actes de la vie moyenne nous nous croyons libres, c'est que nous avons conscience d'être supérieurs aux motifs de nos actions.

Quelle idée faut-il se faire de la Liberté

- Quels sont les caractères d'un acte libre et où les trouver?
- Independance des motifs extérieurs.
- se trouve dans l'acte moral.

Tout le monde a l'idée d'un acte indéterminé conçoit un acte affranchi de toute influence extérieure, produit pur de l'Esprit et de la volonté. Tout le monde proteste contre le Fatalisme et contre le Déterminisme. En même temps on prodigue le mot de liberté pour désigner des actes qui n'ont aucun rapport avec celui-là; on parle de l'extrémité <u>libre</u> d'une pièce de fer, du mouvement <u>libre</u> de tel ou tel objet, on dit qu'un oiseau est <u>libre</u> quand il n'est pas emprisonné par l'homme

On dit qd un homme qui resiste à ses passions, qu'il est libre. On se rend libre de l'influence d'autrui, et dans tous ces cas on parle de choses qui sont loin de n'avoir pas le principe de détermination. Mais dans tous ces cas on parle de choses de moins en moins déterminées du dehors. Il est certain que le mot libre s'applique mieux à un homme qu'à une machine, mais dans tous les cas il désigne qqch. qui échappe à la contrainte extérieure, quoique déterminée par des motifs.

Il y a là une sorte contradiction de sens commun surtout pour les actes de la vie moyenne. Cette contradiction ne peut être levée que si on montre un acte qui soit à la fois un principe de détermination et un principe de détermination se confondant avec l'agent lui-même, or c'est ce que nous trouvons dans l'acte moral.

Comment la nature s'élève-t-elle vers la liberté? §1 Mode de l'activité dans la vie sensitive : dépendance d'un système d'inclinations : Fatalisme.

Reprenons l'échelle des progrès de la Liberté.

I Mode de détermination propres à la vie sensitive. Cette vie présente déjà relativement à la vie végétative un commencement d'indépendance psychologique et physiologique. L'indépendance physiologique tient à ce que l'animal a du sang. La plante est plongée dans un milieu étranger. L'animal porte avec lui,

en lui le liquide dans lequel il vit. De même, dans l'ordre psychologique, les objets extérieurs ne déterminent l'animal qu'autant qu'ils correspondent à ses besoins. Il porte en lui-même la raison générale de toutes ses déterminations. Il est donc en apparence indépendant et libre. Que lui manque-t-il donc?

Il est indépendant, il est vrai, de la nature extérieure, mais non pas de l'Ensemble de ses Inclinations. Le progrès a consisté en ce que le principe des déterminations s'est rapproché de l'agent. Nature et Liberté s'opposent. L'animal reçoit tout de la nature et ~~voilà~~ ne se donne rien par la Liberté. Il n'est qu'une Nature et voilà pourquoi il est absolument sans Liberté. En lui tout se fait : il ne fait rien. Il n'a pas de moi

§ II Mode de l'activité dans la vie moyenne : dépendance à l'égard du terme de l'action : Déterminisme

II. Mode de détermination propre à la vie moyenne. La vie moyenne est autant au dessus de la vie sensitive que celle-ci est au-dessus de la vie végétative. Le mot de Liberté commence à y prendre un sens. C'est proprement dans la vie moyenne que commence la Liberté. Cela parce qu'il y a 2 choses en présence : la Nature et nous-mêmes. Il y a d'un côté un système d'inclinations (à peu près le même que chez l'animal, sauf pour les inclinations sympathiques) et de l'autre la Pensée qui juge ces inclinations, qui

substitue à l'entraînement particulier de chacune d'elle la démarche qui tend à la plus g^de somme de satisfaction possible. Au lieu d'une marche immédiate et irréfléchie, une marche médiate et réfléchie. Cela tient en particulier à cette circonstance qu'à un jeu d'images se substitue un jeu de signes qui représentent des fins et qui s'enchaînent suivant des rapports logiques.

Par là nous pouvons nous représenter avant d'agir, des enchaînements de moyens et de fins que nous réalisons ensuite. C'est là un progrès très notable sur la vie sensitive. Aussi tout le monde juge libre l'homme qui cherche son bien-être en modérant ses appétits physiques.

L'homme qui agit ainsi est libre dans sa manière d'agir mais non dans le terme de son action. Il subit quant aux fins qu'il poursuit, la tyrannie de sa nature physique. C'est la nature qui lui a donné tels et tels appétits. Lors-même que l'homme cherche le Bonheur par l'exercice de son Intelligence ou par la sympathie, la fin de son activité lui est imposée. C'est une chose indépendante de nous que nous vivions dans un monde sensible. On peut concevoir cet esprit affranchi de ces conditions. De même c'est une chose accidentelle à la Pensée que nous trouvions la pensée réalisée dans d'autres individus que nous. La Dualité de la volonté et du

desir subsiste donc encore dans la vie moyenne, et la Volonté n'y est qu'un Désir raisonné. D'où, de même que la vie sensitive, si elle était seule, donnerait raison au Fatalisme, de même la vie moyenne, si elle était seule donnerait raison au Déterminisme Des choses étrangères à notre nature spirituelle nous y étant donné comme motifs d'action.

Où trouverons-nous de quoi nous élever au dessus du Fatalisme et du Déterminisme, de quoi donner satisfaction au sens commun sans renoncer à ce principe que toute action doit avoir un motif?

§ III Mode de l'activité dans la vie superieure.

Degrés 1° Science: Necessité intérieure

2° Art: Principe de détermination pris dans la manifestation de nous-mêmes.

3° Vertu: Principe de détermination pris en nous-mêmes: Liberté

Dans la vie superieure, là où l'esprit a affaire à lui-même Mais là encore il y a des degrés:

Dans la Science on trouve une necessité intellectuelle intérieure et non Empirique et dont nous ne puissions pas rendre compte L'homme qui dit 2+2=4 est plus libre que l'homme qui prend pour motifs d'action des intérêts extérieurs. Il sent que c'est son esprit même qui veut que 2 et 2 fassent 4

Nous ~~sommes~~ plus libre encore dans la contemplation de la Beauté

Mais c'est dans l'Acte moral que l'Homme est tout à fait libre parce que là et là seulement le principe de notre determination n'est plus hors de nous-même

Là cesse le désir. La destruction du Désir et de la Volonté

n'avait pas de sens dans la vie moyenne. Mais le Bien moral n'a aucune figure, n'est pas hors de nous. Ce à quoi nous avons affaire ce n'est pas à la personne physique, c'est à la Pensée. Par Conséq. il n'y a point de désir, point de mobile point de motif même, dans la vie supérieure. C'est là que nous atteignons l'Indépendance complète.

Par Conséq. ce n'est pas à tort que le sens commun se révolte contre le Déterminisme. Seulement la Liberté est la même chose que le Devoir. C'est le Devoir qui seul nous affranchit de tout principe de détermination extérieur. Et parce que Devoir n'est que l'amour de nous-même parfaitement entendu, le Devoir est une réalité vivante et nous intéresse.

Comment s'explique la conscience de notre liberté dans les vies inférieures? – C'est la conscience d'un principe d'action infiniment supérieur à tous nos actes intéressés.

Mais nous avons conscience de notre liberté, non seulement dans l'acte moral, mais dans tous nos actes. Ce fait s'expliquera facilement si l'on songe que nous vivons constamment de nos trois vies à la fois. Et lors même que nous n'agissons pas moralement, le sentiment de notre activité morale nous est toujours présent. Lors même que nous ~~et~~ nous déterminions par des intérêts sensibles, en même temps que nous accomplissons nécessairement un act intéressé nous sentons que nous dépassons infiniment ~~cet acte~~ cet acte là.

Nous sentons que la nécessité de choisir est un accident dans notre nature. Nous sentons que l'action présente n'épuise pas notre nature et qu'il reste un principe infiniment supérieur à tous nos actes intéressés. En même temps que nous

accomplissons une série d'actes nécessités, nous avons conscience d'habiter une région supérieure, nous sentons que la meilleure partie de nous-même demeure attachée éternellement au Bien infini. Pour dire moi, nous prenons notre point d'appui dans l'acte moral. C'est par cet acte que nous sommes autre chose qu'un système d'inclinations et que notre Personnalité est une Réalité.

Reste un point très difficile.

II Comment un être libre peut-il se déterminer suivant l'Intérêt ou le plaisir ?

Nous avons vu comment la nature s'élève vers la Liberté. Reste à savoir comment nous pouvons redescendre cette échelle. Comment pouvons-nous nous déterminer suivant les appétits physiques? C'est la question de la Responsabilité morale.

- Parce que dans certains cas, il ne peut pas sacrifier au Bien les intérêts inférieurs

Il est certain qu'à un moment donné nous agissons avec la quantité de force morale que nous possédons. Il y a des moments où nous vivons de la vie sensitive. La plupart du temps, nous cherchons notre intérêt bien-entendu, et nous sommes incapables d'un acte désintéressé. Il est évident que dans ces moments nous ne pouvons agir autrement puisque notre action ne peut naître que de ce qui est alors dans notre âme. D'autre part entre des motifs d'ordres différents comme le plaisir l'intérêt et le devoir comment y a-t-il un qui doive d'avance l'emporter? N'est-il pas absurde qu'entre deux biens de même ordre on choisisse le plus petit, et qu'entre deux biens d'ordre différent

on choisisse celui ~~d'ordre~~ qui est d'un ordre inférieur ?

Donc, si on ne fait pas le Bien, c'est qu'on ne peut pas. Nul n'est méchant volontairement (οὐδεὶς κακὸς ἑκών)

Voilà en quel sens il peut être impossible de faire le bien.

– Cette impossibilité tient à ce que le Bien n'est plus à nos yeux qu'un signe logique tandis que le plaisir ou l'intérêt se trouve être une réalité (Psittacisme)

Il faut établir une distinction entre la simple connaissance du Bien et l'attachement au Bien. Il y a des cas où en parlant du Bien, on a bien le mot sur les lèvres, mais non dans le cœur. Leibnitz appelle cet état Psittacisme. On parle du Bien comme un perroquet ; on attache au mot Bien un sens purement logique. On dit des choses qu'on entend. On pense. Mais on n'aime pas ce à quoi on pense. Le Bien moral apparaît, dans ce cas, comme une quantité mathématique plus grande qu'une autre. Alors le plus grand Bien ne se trouve être pour nous rien de réel ; c'est le Bien inférieur qui a pour nous une réalité. Le Bien n'est plus qu'un mot : l'intérêt est une chose et entre un mot et une chose on ne peut résister

– Ce qui revient à cette question pourquoi le foyer de la vie s'élève-t-il ou s'abaisse-t-il ?

Mais pourquoi dans certain cas le Bien ne devient-il plus qu'un signe logique ? L'homme vit toujours de ses trois vies mais ne vit pas également des trois. ~~Comment~~

C'est quand la vie supérieure s'affaiblit en lui que le Bien cesse d'être l'objet de son amour. Mais comment le Foyer de la vie s'élève-t-il ou s'abaisse-t-il dans les Individus? C'est là un fait, et qui sans doute n'est pas arbitraire S'il y a une chose au monde qu'on ne choisisse pas c'est d'être animal, homme, ou Dieu Evidemment on n'éteint pas à plaisir une partie de la lumière dans l'Esprit. On peut dire que ce qui s'éteint en pareil cas, ce n'est pas qqch de distinct de la Volonté c'est la Volonté elle même. Le vice est l'abdication de la Liberté Il résulte qu'il faille un effort d'autant plus grand pour vivre qu'on vit d'une vie plus haute. Pour vivre de la vie morale il faut une tension d'autant plus grande que l'activité ne peut s'appuyer sur aucun attrait sensible De sorte que c'est par un véritable acte de foi qu'on affirme que le Bien moral est le plus g.d des Biens. Les différents degrés de la Vie morale sont les différents degrés de tension d'une même puissance

- Rep. Parce que la Volonté elle-même s'affaiblit et finit par s'éteindre cela par la cessation de l'effor

Ce ne peut être là un acte délibéré, et pourtant la Volonté n'est pas innocente puisque c'est elle qui se trahit elle-même. Mais où est la cause de cette intensité de vie plus ou moins g.de? C'est ce qu'il est peut-être impossible de savoir.

En dernière analyse, d'où vient l'intensité plus ou moins g.de de l'activité

XXVIII # Conclusions _ Nature de l'âme

Que la spiritualité du moi (acte pur de la pensée) peut seul être prouvée. _ De la spiritualité de l'âme _

Après avoir décrit les opérations de la vie intérieure, il reste à s'expliquer sur la nature du principe de cette vie.

_ Définition : Nature differ. de celle du corps.

L'âme est-elle spirituelle (mot assez mal choisi, car âme et esprit sont presque une tautologie), est-elle distincte du corps, d'une autre nature que lui? A quels caractères distinguerons-nous le principe de la vie psychologique de la masse corporelle?

_ Caractères de la spiritualité : unité, identité, spontanéité

On réduit ordinairement ces caractères à 3 : l'Unité, l'Identité et la Spontanéité, 3 caractères qui manquent évidemment à la matière.

Il s'agit de démontrer que l'âme a ces caractères.

_ 2 manières de poser le Problème :
Spiritualité { de la Substance _ Objet / du Moi .... Sujet

Il y a 2 manières d'entendre cette question.

Maine de Biran distingue l'âme chose et l'âme personne c.-a-d. la substance et le moi (voir la 1e leçon). Ce qui caractérise une chose, c'est d'être l'objet d'une intention externe. Une chose, c'est ce qui n'est pas moi, ni vous, mais ce que vous et moi nous pouvons observer. Lors donc que l'on parle de l'âme chose, on parle de qqch. qui peut être aperçu par autrui. La substance de l'âme, ce serait, par delà les phénomènes dont nous

avons ~~connaissances~~ conscience et que d'autres êtres pourraient apercevoir tout aussi bien que nous.

Au contraire le moi, c'est ce qui s'aperçoit soi-même au dedans; mais ne peut pas être aperçu du dehors, ce qui ne peut pas être l'objet de la connaissance d'autrui. On ne peut pas concevoir qu'un autre que moi ait conscience de l'acte par lequel je dis «Je» Sans quoi cette autre intelligence exercerait elle aussi cet acte et se confondrait avec mon intelligence.

La question est posée entre un Objet et un Sujet de connaissances, entre une Chose et un acte.

Est-ce de la chose ou de l'acte que nous pourrons démontrer la spiritualité?

- Méthode différente:
  - pour l'âme substance: raisonnement
  - pour le Moi: ... réflexion

Selon l'âme que nous considérerons les procédés d'investigation ~~seront~~ différents.

S'il s'agit de l'âme substance, les attributs de cette âme ne pourraient être saisis directement, ils ne peuvent être que conclus. Il faudra un raisonnement, dont les faits de conscience seront la mineure, et le principe de substance la majeure.

S'il s'agit au contraire de l'acte d'Aperception par lequel je me connais, il n'y a pas besoin de raisonnement la Réflexion suffit. Je n'ai qu'à me détacher de tous les actes particuliers où je suis engagé (V. Leç. II)

Procéderons-nous par Déduction ou par Réflexion ?
Essayons successivement les deux méthodes.

I L'âme substance est-elle spirituelle ? — Méthode : Raisonnement

Et d'abord employons la méthode objective et Déductive. Je suppose que nous ne connaissions pas direct[t] la nature de l'âme, que la conscience n'atteigne que les phénomènes.

1 Est-elle une ?

Preuve : Unité de la Pensée telle que nous la donne l'Expérience

Le moyen de prouver l'Unité de la substance pensante c'est de constater l'unité de la Pensée elle-même. L'Unité du phénomène suppose l'indivisibilité de la substance. Je laisse de côté la supposition où on conclurait à la substance ~~une~~, ce qui serait absurde. – Mais si on conclut simplement à l'unité de la chose pensante, la conclusion est-elle légitime ?

– Obj. : Ce n'est là qu'une unité de collection

L'expérience ne nous donne jamais qu'une pensée déterminée, la pensée de qqch. et j'ajoute la pensée de qqch. d'Etendu, d'un objet. Il n'y a pas de pensée qui n'ait jamais affaire à qq. représentation sensible. On ne pense pas sans se représenter qqch. d'Etendu.
Qu'est-ce donc qu'on entend par l'Unité de la Pensée ? L'Unité de l'objet. Par ex., ~~pense~~ penser à une ville, c'est se ~~r~~ représenter les différentes parties d'une ville comme communiquant entre elles, ayant des liens ; formant une unité. Qu'est-ce donc que cette unité ? Une unité de collection. L'unité de la Pensée de la ville ne diffère de l'Unité de la ville. Des deux côtés je vois

des parties liées de manière à former un tout.

S'il en est ainsi pour se représenter une ville, est-il besoin d'un sujet Un? Le corps ne suffit-il pas?

Concl. Le corps suffit à l'Unité de la pensée et explique seul sa Multiplicité

L'Unité qui existe dans la pensée d'une ville est une unité de collection, de résultat, or ne pourrions-nous pas supposer un corps composé de parties se mouvant dans une seule direction. Ces parties étaient, je suppose, séparées d'abord et avaient chacune son mouvement. En s'unissant elles ont formé un mouvement d'ensemble, parfaitement un. Unité produite par une multiplicité. Eh bien! les parties du corps, quoique multiples ne peuvent-elles concourir à une semblable unité. Il y a plus,: il est plus vraisemblable de supposer que l'unité de la pensée d'une ville vient d'un principe qui n'a lui-même qu'une unité de collection. Autrement on rendrait bien compte de l'unité, mais non de la multiplicité. Or ce qu'il s'agit d'expliquer c'est une unité collective. Ce qui est donc légitime c'est de conclure à un principe doué d'une unité collective.

2. Est-elle identique?

Preuve: Permanence du souvenir.

En second lieu on prouve l'impossibilité pour le corps d'être doué de l'Identité que supposent certains phénomènes. Mais quel est le phénomène dont on part? C'est celui de la permanence du souvenir, ce fait qu'à un moment donné nous conservons la trace de nos états antérieurs. Est-ce

bien raisonner que d'en conclure que tous ces états se sont succédé dans un principe absolument identique?

Où est l'impossibilité que le corps serve de fondement à la persistance du souvenir?— On démontre que le corps se renouvelle. Mais il ne s'agit pas de l'identité de l'âme (qui est en question) il s'agit de certains états dont la liaison peut très bien se concilier avec le renouvellement du corps. Ces états peuvent bien n'être au fond que des mouvements. Le corps ne se renouvelle pas tout d'un coup, mais insensiblement. Le nouveau corps reproduit à peu près la configuration de l'ancien. Nous conservons nos cicatrices, nos maladies. Pourquoi les molécules qui viennent prendre la place des anciennes dans le cerveau ne conserveraient-elles pas les formes, les dimensions, les vibrations, le mouvement des précédentes?

— Obj.: Il s'agit d'une série d'états différents

Il est vraisemblable de supposer que c'est le corps qui est le fondement du souvenir, parce que seul, il explique la diversité des états, aussi bien que l'identité.

- Concl.: Le corps suffit à expliquer l'identité du souvenir et explique seul sa diversité

3. Est-elle spontanée.

Preuve: Détermination et effort

En 3e lieu on prouve la spontanéité du principe pensant par le mouvement.— On ne peut s'appuyer que sur la Détermination et l'Effort. Mais dans ce double phénomène nous ~~ne~~ voyons pas un commencement absolu 1° Nous voyons un mouvt corporel. ~~Mais~~ ce mouvement commence-t-il? La force que nous mettons en

Obj: Ce double phénomène ne présente jamais un commencement absolu

oeuvre en tant libres ne résidait-elle pas déjà en nous-mêmes d'une manière insensible (Voir Lec. V) 2° De même pour la détermination. Nous avons d'ordinaire conscience des mobiles ou des motifs qui l'animent et il paraît démontré (Lec. XXII) que toute détermination résulte de motifs même inaperçus. Il peut y avoir simplement pour la détermination et l'effort modification d'inclinations et de mouvements antérieurs.

Concl. Le corps suffit à expliquer l'apparition d'un état nouveau (qui est la seule chose dont en réalité nous ayons conscience) et explique seul l'enchaînement des Etats

Il est donc vraisemblable que l'Etre qui agit en nous est une machine ~~corporelle~~ corporelle naturellement douée de mouv^t. et que nos mouvements conscients sont le résultat de mouv^ts inconscients. La conscience, en apparaissant, rend suffisamment compte du sentiment de la spontanéité

- Résumé : L'argumentation qui va des phénomènes à la Substance mène au Matérialisme

En résumé l'argumentation qui va des phén. à la substance se compose de paralogismes. Ce à quoi il est naturel de conclure en partant des faits invoqués, c'est à l'existence d'une machine composée qui se renouvelle insensiblement et régulièrement

II Le moi est-il spirituel ?

- Méthode : abstraction réflexive

Pourrons-nous mieux prouver la Spiritualité du Moi ?

A l'aide de l'Abstraction reflexive, nous dégagerons facilement des objets pensés l'acte lui-même de penser.

1. Est-il un ?

- Il distingue son unité absolue de l'unité de rapport que présentent les phénomènes

Au dessus les objets pensés nous trouvons l'unité de ce moi qui se distingue de l'objet tout entier, même de son



unité d'ensemble. L'unité de l'objet est une unité de rapport. Au contraire l'unité de notre moi est absolue. Les objets de notre pensée se succèdent, mais ce qui domine toutes les unités particulières, c'est l'unité du moi. La distinction du Sujet et de l'Objet se fait d'elle-même dans la conscience. L'unité du moi est p^r nous un fait qui n'a pas besoin de démonstration.

2. Est-il identique? Il distingue son identité absolue de la chaîne des Etats dont il est spectateur.

Autre chose est l'enchaînement du souvenir, autre chose le nous-même qui nous apparaît en dehors de cet enchaînement même. Il est certain que, dans cette vie, toute connaissance de nous-même serait abolie si on supprimait la chaîne de nos Etats. Mais nous nous distinguons de cette chaîne d'Etats. Nous n'avons pas seulement conscience de passer par des Etats liés entre eux, mais d'être un même sujet par rapport à tous ces Etats. Toute explication matérielle est en défaut. Il est évident que l'identité du moi ne repose sur rien d'étranger à elle-même, elle est absolue.

3 Est-il spontané? Il distingue son activité absolue de ce qui détermine tel ou tel de ses actes.

Enfin la spontanéité nous est donnée, si nous nous distinguons nous-mêmes de l'Etat de conscience où nous nous trouvons. La Détermination et l'Effort sont la suite d'Inclinations et de Mouvements antérieurs. Mais dans une Résolution particulière nous pouvons distinguer 2 éléments 1° l'Ensemble de nos inclinations 2° nous-mêmes qui

consentons à telle ou telle résolution. Nous distinguons l'action elle-même des circonstances qui la déterminent. Il y a initiative, non dans ce qui détermine tel ou tel acte mais dans ce qui agit. L'acte pur ne puise pas du dehors l'initiative de sa résolution. Il est vraiment spontané. Ainsi nous nous distinguons en tant que Liberté absolue, du mécanisme de nos actes.

Ainsi la Réflexion donne ce que n'a pas donné le Raisonnement : un sujet : Un identique spontané.

La Spiritualité de l'âme est donc directement constatée si par âme on entend l'acte simple de la Pensée.

— Que la définition qu'on donne de l'âme emporte à priori la solution du problème

On pourrait même dire qu'il était inutile de prouver le vice des Démonstrations fondées sur l'Expérience et de constater la Spiritualité de l'âme par la Réflexion. Suivant la définition qu'on donne de l'âme, la question est résolue d'avance. Si par âme, on entend une chose, on ne peut prouver sa Spiritualité. D'une chose nous avons l'idée d'un objet qui est dans l'Espace. Il ne peut pas y avoir différentes natures de choses. Il n'y a que des choses et des pensées. Dès qu'on parle d'une chose, c-a-d. d'un objet de pensée, on parle de ce qui est étendu. Il n'y a que cela qui puisse être vu extérieurement. Tout ce qu'on peut

dire d'une chose est relatif à la Sensibilité externe. Donc si on cherche une âme chose, on est porté à la placer dans l'Espace à une autre place que le corps, on donne d'avance gain de cause au matérialisme. Quand on parle de substance, tout le monde entend l'Etendue existante, nous avons besoin de placer, sous les phénomènes qui passent un phénomène qui ne passe pas. Lors donc qu'on cherche la substance de l'âme, on cherche son rapport à l'espace, et il n'est pas étonnant qu'on ne puisse pas la distinguer du corps.

Au contraire, s'agit-il du moi? L'âme est Esprit puisque nous n'avons d'autre idée de l'Esprit que celle de ce qui s'aperçoit soi-même, par opposition de ce qui est aperçu.

- Conclusion: La recherche de l'âme substance mène au matérialisme.
- La considération du moi montre immédiatement sa spiritualité

Ainsi la question de la Spiritualité de l'âme, bien posée, se résout d'elle-même; si on la pose mal, on va droit au matérialisme.

XXIX. Des Rapports de l'âme avec le corps

Qu'il n'y a pas deux substances dans l'Homme mais deux points de vue d'une seule substance.

Nous avons montré que la distinction de l'âme et du corps comme d'une *chose* et d'une *autre* ne peut être prouvée qu'on ne peut établir de différence qu'entre l'acte pur et les objets auxquels cet acte s'applique. Nous allons maintenant établir que la distinction de 2 substances dans l'homme est absurde, que le corps et l'âme ne font qu'un et sont seulement des points de vue différents d'une même substance.

Y a-t-il en nous *deux* choses distinctes : l'âme d'une part, le corps, de l'autre ?

L'âme est-elle une substance ?

I Impossibilité de connaître une âme-substance. Elle ne peut tomber ni sous l'Intuition externe ni sous l'Intuition interne.

Nous n'avons que 2 modes de connaissance directe d'intuition l'Intuition *interne* et l'Intuition *externe*. Par l'une nous saisissons le moi, les actes de la conscience, par l'autre, nous saisissons les choses étendues

Or l'âme chose ne peut être saisie ni par une, ni par l'autre : ni par l'Intuition interne qui ne saisit que des actes, ni par l'Intuition externe que ne nous donne que des *corps*. Nous ne pouvons donc avoir aucune idée d'un pareil objet. D'ailleurs comment distinguer une âme d'une autre. Quelle différence assigner entre ces deux objets qui n'ont ni forme ni place dans l'Espace.

De plus il y a d'un côté une âme et de l'autre

II Impossibilité d'expliquer l'union d'une substance spirituelle et d'une substance matérielle

un corps. Il faut expliquer leur union. Mais à un corps il n'y a qu'un corps qui puisse être uni. Le corps est étendu, une chose ne peut lui être unie qu'en occupant une étendue contigue. Ainsi pas d'union mathématique possible. Parlera-t-on d'une union dynamique, d'une force agissant sur une force? Mais une force ne peut être séparée de la matière, c'est la matière en mouvement, c'est l'intensité de la matière elle-même « Les forces ne se laissent pas atteler et dételer aux corps comme des chevaux à des fiacres » (cité dans Büchner) Elles ne sont rien sans les corps. De plus l'union de deux forces ne ressemblerait en rien à l'union que nous remarquons entre l'âme et le corps. D'une part (action de l'âme sur le corps) il faut prendre le mot de force dans un sens très métaphorique pour l'appliquer à la Liberté. D'autre part (action du corps sur l'âme) quand à la suite d'une impression, nous éprouvons une sensation, il n'y a encore là rien qui puisse s'expliquer par le commerce des forces. Donc les rapports de l'âme et du corps considérés comme substances ne peuvent s'expliquer ni mécaniquement ni dynamiquement

On dit que l'âme et le corps sont deux substances unies

III Impossibilité de montrer une opération qui s'explique par l'âme seule.

— Rem. Ce n'est que par les opérations qu'on peut connaître les substances.

— Les faits sur lesquels on peut s'appuyer sont les faits de conscience et il faut entendre par là : Ceux qui tombent actuel.^t sous la conscience. Ceux qui peuvent y tomber. et même les Petites perceptions qui n'y tomberont jamais

Comment constater deux substances ? (Laissons de côté le substratum qui nous donnerait d'avance gain de cause)

Par les opérations. Il faudra donc pouvoir assigner à l'âme et au corps, un ordre particulier d'opération. On dira que rien n'est plus facile que tout ce qui est sous la conscience appartient à l'âme. Mais qu'est-ce au juste, que les faits de conscience ? Entend-on par là tous les faits qui tombent actuellement sous la conscience, ou tous ceux qui peuvent y tomber, c. a. d les phénomènes que nous ne connaissons que confusément et même les petites perceptions ; éléments des grandes et dont pourtant nous n'aurons jamais conscience ? Il est prudent d'adopter la seconde alternative. car si on adopte la première, il faudra attribuer au corps toutes les petites perceptions et alors on aura des opérations qui seront tantôt psychologiques, tantôt physiologiques. Ce serait le démenti le plus formel donné à la distinction de l'âme et du corps puisqu'il y aurait des modes appartenant tour à tour à l'un et à l'autre

Il faut adopter la seconde alternative et considérer les faits qui peuvent tomber sous la conscience et les petites perceptions aussi bien que les faits dont nous avons actuellement conscience : La Conscience n'est qu'un

accident et ne change rien aux faits que nous avons compris sous les titres de Sensibilité, d'Intelligence, d'activité.

– Ces faits peuvent-ils s'expliquer par l'âme seule?
§ 1er Faits de la Vie sensitive
– I Conséquences de l'hypothèse qui les fait résider dans une substance spirituelle :
1 Les animaux ont une âme immortelle
2 Le corps se réduit à l'Étendue et au Mouvement ce qui est contraire au sens commun et compromet la réalité du corps.

Et d'abord les faits de la vie sensitive résident-ils dans une substance spirituelle? A moins de nier que les bêtes sentent, il faut leur attribuer une âme. Mais que deviennent ces âmes après la mort des animaux? De plus que restera-t-il au corps? Qu'est-ce alors que le corps? L'orthodoxie cartésienne répond: Une machine : de l'Étendue et du mouvement. Il se distingue de la matière inorganisée par la figure et l'arrangement des parties. Mais il faut avouer que ce corps dépourvu de sensibilité choque le sens commun autant que l'âme attribuée aux Bêtes.

Et en effet, c'est contraire au sentiment immédiat que nous avons d'une vitalité inhérente à la matière. Il y a entre nous et le corps de tout être vivant un rapport immédiat, une affinité, inconciliable avec l'hypothèse des animaux machines. Par ex. la vue du sang qui coule nous affecte péniblement. S'il n'y a ~~pas~~ dans la matière rien de vital, comment a-t-elle de l'attrait pour nous. Comment expliquer l'attrait des sexes l'un pour l'autre si les corps ne sont que des automates?

De plus que reste-t-il des corps quand on la réduit

au mécanique, au géométrique? Des abstractions. La réalité de la matière ne tient qu'à la vitalité qui lui est communiquée par l'Esprit. Admettons que le corps est à la fois machine et vie, le sentir du corps lui constitue une réalité distincte de la nôtre. Au contraire si le corps ne se compose que de choses qui ne s'aperçoivent pas elles-mêmes, il ne subsistera pas indépendamment de l'idée que nous avons. L'hypothèse cartésienne est l'origine de l'idéalisme de Malebranche.

Le correctif c'est de maintenir au corps de l'animal un certain degré de vie, de sensibilité et de conscience.

II Etude des faits en eux-mêmes

1 Petites perceptions. - multiples et isolées elles ne peuvent résider que dans un être multiple.

L'âme est-elle quelque chose de simple et d'immatériel distinct du corps? Que dirons-nous alors des phénomènes inférieurs à la conscience? Il n'y a point d'organe de notre corps au jeu duquel ne réponde une sensation. Comment tous ces sentiments obscurs, que rien ne relie entre eux peuvent-ils exister dans un être simple et immatériel?

2 Sensations perçues par la conscience. - Elles sont localisées dans les organes. - Elles sont multiples. Donc elles sont inhérentes au corps.

Considérons les sensations plus intenses, aperçues par la conscience. Si elles résident dans une substance immatérielle, que signifie la localisation des sensations dans les organes? C'est une illusion, dira-t-on. Mais comment est-elle possible? La physiologie, il est vrai

nous apprend que la sensibilité n'existe que pour les impressions qui ont pu arriver au centre organique. Il y a donc une certaine convergence des impressions vers le centre organique. Mais il y a loin de là à faire résider les sensations dans une substance distincte du corps; à les transporter d'une substance à une autre!

Admettons que les sensations se transportent du corps à l'âme. Comment rendre compte de la multiplicité inhérente à toute sensation? Comment par ex. concevoir l'intuition d'un plan composé d'une infinité de points, d'un morceau de musique composé d'une infinité de vibrations sonores, dans un sujet un? S'il s'agissait de l'unité de conscience, elle se saisirait elle-même, mais s'il s'agit de la sensation, le corps seul en rend compte. Dans le plaisir et la douleur physique; il y a encore une sorte de multiplicité. Remarquons que l'on ne sent pas une douleur sans sentir en même temps les parties où elles se produisent, leur étendue etc. Ainsi la faim nous fait sentir l'estomac, la soif, le gosier.

Ainsi 1° la correspondance entre nos sensations et les organes qui nous les procurent; 2° la multiplicité des sensations. Voilà ce qui est inexplicable dans l'hypothèse où la vie sensitive n'appartient pas au corps.

§ 2e Faits de la vie intellectuelle

1 Eléments de la vie sensitive soumis à la conscience.
– Nous avons vu qu'ils résident dans le corps.

Passons à la vie personnelle. Nous y trouvons d'abord tous les éléments de la vie sensitive soumis à la conscience. Si tout cela est corporel, notre vie moyenne est déjà en ~~une~~ g^de^ partie corporelle.

2 Perception propr^t^ dite (liaison dans l'Espace et le temps)
– Elle est impossible sans le m^t^ musculaire
– Donc elle suppose un organisme materiel.

De plus nous imposons aux phénom. les formes de l'Espace et du Temps. c'est en ~~quoi~~ consiste l'unité de la Perception. Dirons-nous que cela ne peut venir que d'une substance distincte du corps?

D'abord comme nos perceptions contiennent un élément materiel, il faudra ~~en~~ faire des phénomènes résidant à la fois dans 2 substances. ce qui est absurde.

De plus l'unité de la Perception, n'est possible que par le mouvement et la continuité d'être, nous la trouvons dans la continuité du mouvement. Nous percevons parce que nous avons une main. Le système musculaire est l'origine de la Perception. Donc là encore l'organisme est indispensable.

3. Jugement (Liaison des perceptions conformem^t^ aux catégories)

1° La matière (les termes) suppose des signes lesquels ~~sont~~ représentés par des mouv^ts^ volontaires
2° La forme (les catégories) est le spirituel pur. Mais elle ne prend une réalité qu'associée à l'Intuition.

Au dessus de la Perception, il y a le Jugement. Dirons-nous qu'il réside dans une substance spirituelle?

Dans le Jugement il y a 2 choses: 1° la matière, 2° la forme (c.a.d. les termes et la copule)

1° Matière: Tout jugement renferme des idées générales, or les idées générales ne nous sont pas données par l'Intuition simple (Lec. XVIII) L'intervention du langage est nécessaire: Il faut des termes. La matière d'un jugement ce sont les termes, mais ces termes

ne peuvent être exprimés que par des signes, et les signes ne peuvent être représentés à l'Esprit que par des mouvements volontaires.

2° Forme: Les Catégories. Est-ce là le matériel? non certes. C'est le spirituel pur. Mais il s'agissait de distinguer deux substances. et pour cela il fallait trouver deux ordres d'opérations complètes, indépendants l'un de l'autre. Or en soi les Catégories ne sont pas des fonctions complètes. Il faut une intuition correspondante. Il faut donner un corps à la pensée. Les catégories ne sont qu'un élément de la pensée. Il faut en outre l'Intuition.

Le Volonté et sentiment du libre arbitre
– les operations se ramènent à l'indépendance des muscles par rapport aux nerfs

Nous en dirons autant de la Volonté et de la Sensibilité propres à la Vie moyenne. La force motrice combinant les mouvements des signes, tandis que les muscles de l'animal sont mis en jeu directement par les objets extérieurs sans intermédiaires: voilà toute la Volonté propre à la Vie moyenne. Quant au sentiment du libre arbitre il se réduit à l'Indépendance des muscles par rapport aux nerfs.

§ 3° Faits de la vie supérieure

1 Science.
– Nécessité des signes
2 Art
– Nécessité d'une représentation de l'objet
3 Vertu
– Nécessité de la prédominance des muscles sur les nerfs.

Enfin dans la vie supérieure, la Spiritualité ne se trouve jamais isolée. La science n'existe pas sans signes. La Perception du Beau ne vont [va] pas sans une représentation de l'objet, sans un regard qui en suive les parties. L'acte moral lui-même a sa base corporelle. Pour que nous soyons

vertueux il faut que notre organisme soit dans un état particulier que le système musculaire prédomine sur le système nerveux.

– Conclusion: Toute opération a sa matière dans le corps et sa forme dans l'âme

Par consèq. dans les 3 vies aucune opération qui puisse être attribuée à l'âme indépendamment du corps. Toute opération a sa matière dans le corps et sa forme dans l'âme.

– Confirmation de cette doctrine: faits qu'on ne peut expliquer si l'âme et le corps sont deux substances.

Cette solution explique bien des faits inexplicables autrement. Si l'âme est distincte du corps, comment voit-on des différences entre les talents, les caractères. Toute différence suppose de l'étendue, du matériel. Pourquoi le caractère, le talent est-il héréditaire? Cabanis appelle le caractère: "la physionomie du tempérament". Que signifie la parenté si mon âme est étrangère à celle de mes parents? On voit la même forme d'imagination apparaître dans la même famille, tantôt comme folie, tantôt comme génie. Pourquoi le progrès de la pensée suit-il le progrès de l'âme? Pourquoi les maladies influent-elles sur l'intelligence? Pourquoi le sommeil, l'ivresse suspendent-ils les fonctions intellectuelles

On dira peut-être que tous les phén. de la sensibilité sont sous l'influence du corps, mais que la conscience et la liberté ne peuvent être atteints par les influences matérielles – Mais qu'est-ce que conserver sa liberté et être en même temps l'esclave de ses désirs? On n'est

fou et conscient en même temps. Tant qu'on distingue sa Liberté morale des désordres où vous entraîne l'organisme, on n'est pas fou. La rage fait prendre à l'homme les instincts de l'animal qui l'a mordu.

Donc il n'y a rien dans la vie intérieure qui échappe à l'influence extérieure. C'est qu'il y a entre l'Esprit et le Corps un intermédiaire : l'exercice de la force motrice et ce qui la dérange, dérange l'Esprit. Ainsi dans la folie. La faculté motrice étant troublée, la matière disparaît, et il ne reste que le spirituel pur c.-à-d. rien.

Conclusion générale : – Le corps et l'âme sont les deux points de vue d'une même substance.

L'Esprit et le Corps ne sont pas deux substances ce sont les deux points de vue d'une seule et même substance, le point de vue intérieur et le point de vue extérieur.

XXX. Que la Réalité de l'homme est dans l'Esprit – **Réfutation du Matérialisme**

(Contrairement aux Matérialistes qui prétendent que tout se ramène à la Matière, nous prouvons que tout se ramène à l'Esprit)

– Concessions faites au Matérialisme :
1. Il n'y a qu'une Substance en nous
2. Tous les phénomènes de Conscience ont leur matière dans le corps.

Qu'est-ce que nous avons accordé au Matérialisme ?

1° Qu'il n'y a qu'une substance en nous.

2° Que tous les phénomènes de conscience ont leur matière dans la substance corporelle et qu'en dehors de la substance corporelle nous ne pouvons reconnaître

que le fait même d'avoir conscience lequel pourtant ne peut exister indépendamment du corps si bien que cet acte lui-même pourra être regardé par les matérialistes comme un simple accident

- Passage du Matérialisme à l'Idéalisme (l'Esprit seule réalité)

I Le moi, en tant que permanent a plus de réalité que tous les phénomènes, lesquels sont dans un écoulement continuel (Il n'est pas un simple accident)

Mais nous pouvons d'abord remarquer que cet acte de Conscience et de Liberté, qui seul se distingue du corps a beau ne pas subsister à part dans cette vie, il a cependant des caractères qui lui permettent de subsister en lui-même. Tout le reste change, cet acte seul reste, toujours identique à lui-même. Ainsi d'une part: états qui se changent sans cesse, soit psychologiques, soit physiologiques: d'autre part le Moi qui reste et dont l'Identité seule permet de mesurer la succession et le changement des Etats.

Ainsi le moi a une réalité plus solide que tous les phénomènes tant internes qu'externes, et on n'est pas fondé à dire qu'il n'est qu'un accident Le contraire serait plus admissible.

A la suite du moi nous pouvons encore arracher bien des choses au Matérialisme

II Les phénomènes de conscience sont le moi lui-même sous plusieurs faces et n'ont dans le corps que leurs conditions.

Nous avons accordé que toute la matière de nos perceptions, sensations, inclinations, réside dans le corps. Il n'en est pas moins vrai que ces phénomènes n'ont rien de commun avec la figure extérieure des corps. Ils doivent être considérés comme phénomènes internes. La sensation en elle-même n'est

pas étendue. Dans la Perception il y a une unité qui n'est pas non plus étendue. Ainsi ces phénom. doivent être appelés spirituels

Et en effet, tous ces phénomènes paraissent résider dans le corps; ils sont encore plus étroitement liés au sentiment que nous avons du moi. Quoiqu'on puisse distinguer l'acte de conscience des phénomènes psychologiques, il n'en est pas moins vrai que c'est le même moi qui souffre et qui a conscience de souffrir. Les phénomènes psychologiques appartiennent au moi et sont ce moi lui-même dans un état particulier de dégradation, et n'ont dans le corps que leurs conditions.

2e point gagné sur les Matérialistes

Le Matérialisme se réduit donc à ceci: l'Étendue et le mouvement (l'Étendue et le mouvement n'épuisent pas la Réalité de la Matière, comme on le verra plus loin, il reste un principe de changement nécessaire) sont l'une des deux formes d'une réalité dont la conscience et la spontanéité sont l'autre forme.

Les deux ordres de phénomènes coexistent dans un même sujet

III L'étendue et le Mouvement des corps ont leur Réalité dans l'Esprit ✱.

C'est à savoir de ces 2 ordres de phénomènes lequel doit être subordonné à l'autre, a sa raison dans l'autre.

Est-ce la matière qui est la Raison de l'Esprit?

— Nous saisissons l'esprit directement, ~~parce~~ tel qu'il est

Nous saisissons directement des phénomènes spirituels là ; ~~même~~ en effet, ce qui perçoit et ce qui est perçu sont une seule et même chose. Par conséquent ici nous ne pouvons pas dire que nous avons affaire à une apparence.

— Nous saisissons l'Etendue et le mouvement indirectement : par suite il y a lieu d'en abstraire ce qui vient de nous.

Quand il s'agit au contraire de l'Etendue et du Mouvement ce qui perçoit et ce qui est perçu sont distincts. Nous pouvons donc nous demander si ce que nous percevons ne serait pas dénaturé par notre perception elle-même, si l'Etendue et le mouvement sont tels en eux-mêmes qu'ils nous apparaissent.

Or nous pouvons distinguer ce qui vient de nous et ce qui leur appartient en propre

— L'Etendue c-à-d l'Unité dans la Multiplicité, ne peut tenir qu'à l'Esprit

L'Etendue corporelle nous apparaît comme une et multiple. Son unité ne peut que tenir à l'Esprit, résultat de l'opération par laquelle nous l'apercevons. Ce qui me fait dire une table en sont les limites qui la circonscrivent et qui me déterminent à l'embrasser d'un regard.
Mais ôtez ma pensée il restera des parties distinctes les unes des autres. Où sera l'Unité ? Il restera la multiplicité toute une. Car prenez des parties si petites que vous voudrez : elles sont toujours divisibles. La matière se résoudra en une infinité de parties, sans qu'on ~~trouve~~ jamais aucune unité. Donc ôtez de la matière l'Esprit qui la perçoit, il ne reste pas d'Unité c-à-d. qu'il ne reste rien ~~qui~~ de concevable, pas d'Existence.

– Le Mouvement c-à-d. le Rapport entre les différentes positions occupées par un corps tient à l'esprit

On peut dire la même chose du Mouvement. Le mouv.t tel qu'il apparaît au dehors, c-à-d. séparé de toute activité interne est la perception d'un Objet en différents points de l'Espace. Comment ce changement pourrait-il être perçu si les différents pas que fait l'Objet n'étaient pas suivis et mesurés par l'Esprit? Qu'une chose soit dans un lieu, puis dans un autre, elle n'est en mouvement ni dans l'un ni dans l'autre, mais seulement quand elle passe de l'un à l'autre. Le mouv.t donc se résout en une infinité de situations aussi rapprochées qu'on voudra les unes des autres, mais dans chacune desquelles le corps que l'on considère est immobile, si on ôte l'Esprit.

Ainsi le monde n'est qu'un phénomène, si on ôte ce que lui ajoute l'Esprit en l'observant.

Les Matérialistes paraissent réfutés.

Ils peuvent pourtant encore dire: En outre de tout ce que l'Esprit ajoute à la matière, il y a qqch. une série de changements nécessaires: l'absence complète de toute finalité dans le passage d'un Etat à l'autre. La matière est donc qqch. d'hétérogène à l'Esprit puisqu'elle est essentiellement mécanique, nécessité.

IV Le principe de changement nécessaire auquel se réduisent les corps se résout dans la Liberté. Et l'Ordre des causes efficientes dans l'ordre des causes finales

– La question revient donc à celle-ci: l'Opposition de l'ordre des causes finales et de l'ordre des causes efficientes

de la liberté et de la Nécessité, constitue-t-elle deux Réalités?

De ces 2 faces de l'Existence, l'interieur où tout est gouverné par des causes finales et l'Exterieur où tout est gouverné par des causes efficientes, laquelle doit retenir la réalité?

Peut-on subordonner la nécessité à l'activité de l'Esprit; Nous devons affirmer que l'activité mécanique et l'activité spirituelle ne sont pas radicalement différentes, et que l'une des deux doit être considérée comme une dégradation de l'autre. En effet hors de nous, et en nous-même, nous voyons la nature descendre, insensiblement de l'une à l'autre.

Exemples de la dégradation croissante de la Liberté dans la Nature (De l'homme au minéral, le mouvement s'opère de moins en moins suivant les causes finales, de plus en plus suivant les causes efficientes) –

Considérons l'échelle des êtres vivants

– Homme

Si on demande comment un homme travaille, on répondra qu'il est mû par les causes finales; qu'il agit avec Conscience et Liberté

– Animaux

D'un oiseau qui fait son nid, on dira qu'il travaille avec finalité. Cependant jamais de délibération, action plus uniforme

Passons aux oeuvres des fourmis, des abeilles, des araignées. Là encore il y a intelligence et Liberté en un sens. Et cependant le caractère d'uniformité va toujours croissant. La nécessité aveugle se montre, car l'animal construit même contre toute raison.

Végétaux. De l'animal passons au végétal qui est occupé à se construire lui-même. Il semble qu'il soit mû par la cause finale. Il prend la situation qui lui est la plus utile pour vivre. Un petit arbre qui croîtra sous un grand se détournera pour recevoir l'air et le soleil. D'autre part la nécessité apparaît de plus en plus.

Minéraux. Enfin qq. bas que nous descendions, là même où tout se passe en apparence mécaniquement, puisqu'il y a des formes réalisées, il y a encore finalité. Seulement la finalité devient de moins en moins libre, de plus en plus aveugle; d'où l'on peut conclure que la nécessité mécanique n'est que le dernier terme de la finalité décroissante.

– Observation de la nature humaine.
Liberté décroissant de l'acte moral à l'acte intéressé, aux actes de la vie sensitive, aux fonctions vitales, à la formation des organes.

Observons nous nous mêmes. Dans l'acte moral, nous ne tirons notre motif d'action de rien d'extérieur au moi. Dans l'acte intéressé nous subissons un appétit étranger à notre liberté. Enfin dans l'acte de la vie sensitive, nous sommes à peine maîtres de nous arrêter: Oscillation entre la Nécessité et la Liberté. Descendons plus bas, devant le besoin de dormir, la Liberté est vaincue. Considérons l'action de respirer, nous pouvons un peu agir sur elle mais au bout de qq. temps la même force

dont je me suis servi pour arrêter la respiration la fera recommencer. Nous sentons notre volonté suspendant le jeu de nos poumons, puis entraînée par une nécessité invincible. Descendons aux fonctions vitales, à la formation des organes. Par cela seul qu'aucun muscle n'est en jeu, il n'y a aucune prise pour la volonté, et pourtant, si un organe est malade, nous sentons une tendance au rétablissement. Enfin là-même où nous ne sentons plus aucune finalité, comme nos organes réalisent des formes, nous sommes fondés à dire qu'un degré inférieur de vitalité y subsiste.

– La détermination libre met en jeu des forces nécessaires

Certains faits sont catégoriques. Nous voulons aller en un certain lieu: nous avons conscience de notre désir. Mais nous avons beaucoup moins conscience de commencer par un pied plutôt que par l'autre. Enfin qu'est-ce qui contracte les muscles pour faire mouvoir le pied? Nous n'en avons plus conscience du tout et en cela nous ne sommes pas libres du tout. Ainsi notre détermination met en jeu des forces vitales qui agissent sans conscience ni liberté. Et pourtant ce mécanisme est subordonné à la volonté puisqu'il entre en jeu dès que la volonté se détermine.

Enfin nous trouvons un argument décisif en



- Dans l'Habitude, la Pensée se change peu à peu en nécessité mécanique.

faveur de l'Unité substantielle dans l'Habitude.
Avant de l'acquérir on agit avec attention, effort:
Notre opération appartient d'abord à l'Intelligence
et la Volonté. Mais au bout d'un certain temps
les mouvements s'accomplissent avec plus de
facilité, moins de conscience, moins de Liberté.
Qu'est devenue la Pensée, l'attention? Elle s'est
changée en nécessité mécanique. On ne peut
pas nier l'identité des deux choses puisqu'on voit
le passage de l'une à l'autre. Pour un musicien
par ex. la Science a passé de l'Esprit dans
les doigts. De même pour l'action d'écrire,
de parler, avec cette différence que dans la
dernière il y a toujours qqch. que la Volonté ne détermine pas.

- (Ainsi nous avons pu retirer successivement à la matière: 1° le Moi 2° les Phénom. de conscience 3° l'Etendue et le mouvement, 4° le Principe de changement nécessaire. Il ne lui reste donc plus rien)

Ainsi, si on pouvait douter que la
puissance qui forme nos organes est la même
que celle qui agit librement, on en trouverait
la preuve dans cette dégradation du mouvement
volontaire et libre

- Conclusion: Les Corps sont l'activité spirituelle descendant insensiblement de la forme de Liberté à la forme de Nécessité

Donc cette dualité de l'activité spirituelle et de
l'activité matérielle n'est pas une hétérogénéité absolue
c'est une seule et même activité qui d'une manière
incompréhensible descend de la Liberté à la Nécessité.
Formes très différentes si on considère les extrémités

mais presque semblable si on considère des degrés voisins les uns des autres. C'est en se développant en une multitude de forces, en se dispersant de plus en plus que cette activité perd insensiblement la Conscience et la Liberté et devient Fatalité, tout en demeurant toujours, substantiellement identique à elle-même, plus en plus et par là devient Fatalité.

— Confirmation : l'Existence d'Êtres finis n'était possible que par l'assujettissement de l'Esprit à un principe de Nécessité

On peut dire qu'il devait en être ainsi du moment que nous devions être finis et individuels

En effet un être infini n'a qu'un desir qui est éternellement satisfait. Entre son désir et le terme de son désir il n'y a aucun intermédiaire. — Au contraire l'Être fini vit dans le Temps parce que tout le Bien qu'il est capable de réaliser lui est pour ainsi dire, égréné. Il ne possède l'Être que par des actes successifs. Par conséquent il devait y avoir continuellement en lui un désir, un objet de désir, et un passage à travers des moyens. La fin est donc chez l'Être fini séparée du principe agissant.

A quelle condition cette différence entre l'Infini et le Fini pouvait-elle exister ?

Ne posez que l'Esprit pur : tout désir sera être realisé aussitôt que formé

Qui pourra causer ce retardement nécessaire ? La condition de ne pouvoir arriver à notre fin que par une série de moyens, suivant une nécessité mécanique. L'Esprit n'est donc fini que parce qu'il devint matière. que parce qu'il est enchaîné à une nécessité matérielle, aux lois physiques et mécaniques. Comment a fait l'Esprit pour devenir matière ? C'est inexplicable.

XXXI. Que Dieu est à la fois en nous et hors de nous.

Des rapports de l'âme avec Dieu

Si l'âme a des rapports très étroits avec le corps, elle en a de non moins étroits avec Dieu et peut-être serait-on porté à juger des uns par des autres.

N'est-ce pas aussi un rapport d'identité ? on aurait ainsi l'Unité absolue, ce qui serait la satisfaction d'un besoin impérieux de l'Esprit.

2 thèses.
{ Dieu est substantiellement distinct du Moi.
{ Dieu réside dans le Moi
- Théisme et Panthéisme

Dieu est-il en nous ou hors de nous ? La pensée humaine, prise en elle-même, isolée de tous les objets qui la limite n'est-elle pas la Pensée infinie, ou bien Dieu est-il substantiellement distinct de l'âme humaine et soutient-il avec elle le rapport de créateur à créature ? Les deux thèses peuvent être réfutées.

I Dieu est-il substantiellement distinct du moi ? (Réfutation du Théisme)

I Dieu est-il qqch de distinct du Moi ? C'est là la thèse théiste.

= § 1. Nous ne pouvons connaître un Dieu substantiellement distinct du moi

Si Dieu, était distinct quant à l'être, de notre moi, nous ne pourrions en avoir aucune idée. D'une manière générale il est très difficile de concevoir comment nous pouvons connaître qqch. de distinct de nous. Cela paraît contradictoire. Comment pouvons-nous avoir conscience de ce qui est hors de nous ? (Car connaître c'est toujours avoir conscience) Pourtant nous

— Dans les corps, cog. tout distincts, nous connaissons 1° l'Être 2° les Déterminations Mais cela sans sortir de nous

connaissons les choses sensibles : mais on peut rendre compte de cette connaissance. Dans les choses finies il y a 2 choses que nous nous représentons : 1° l'Être 2° qu'elles sont telles ou telles, qu'elles occupent une certaine place dans le temps et l'Espace. Comment pouvons-nous connaître ces deux choses ?

— 1° La figure et le mouvement nous sont connus par l'ébranlement des organes de nos sens

1° La seconde, nous pouvons la connaître. Car les choses ont figure et mouvement 1° Nous-mêmes en tant qu'êtres sensibles nous sommes, nous avons aussi des corps. Et dans ces corps il y a des parties dont la nature a fait des organes de sensation. Ces parties reçoivent le contre-coup des mouvements qu'exécutent les autres corps. Voilà comment nous pouvons connaître le mouvement. 2° Par là aussi nous connaissons la figure, laquelle correspond aux parties

de notre rétine ébranlées par le mouvement. Ainsi les mouvements des corps étrangers deviennent nôtre, cela dans une petite échelle. Tout ce qui est dans l'Espace vient se réfléchir dans notre organisme et tout ce qui se passe dans le Temps et l'Espace est concentré dans notre cerveau. Par conséquent l'une des deux moitiés de la question peut se résoudre.

– 2° L'Être est notre propre être, en soi indéterminé, que nous déterminons par les modifications de notre corps propre et par celle des autres corps qui se réfléchissent dans le nôtre

2° Reste à chercher comment nous joignons à ces phénomènes l'idée d'Existence. Nous avons en nous-mêmes conscience de l'Être et de l'Être indéterminé s'appliquant à tout aussi bien qu'à nous. Nous déterminons l'être, et par les modifications de notre corps et par les modifications des autres corps qui se réfléchissent en nous. Voilà comment nous savons qu'il y a des êtres physiques hors de nous. Par l'être, ils ne sont pas distincts de nous. Ils le sont par leurs déterminations.

– Or, d'un Dieu subsistant hors de nous, nous ne pouvons connaître ni les phénomènes ni l'Être

Si il en est ainsi supposez que Dieu soit hors de notre esprit, comment pouvons-nous le connaître?

– 1° Dieu n'a point de phénomènes.

1° Dieu n'est point phénomène, et n'en a pas. Il est absurde de se demander où, quand, quel il est. Ces questions n'ont de sens qu'appliquées aux êtres finis. Quand il s'agit de Dieu, il n'y a qu'une chose à se demander: S'il est.

– 2 Nous n'atteignons pas l'Être en hors de nous.

2 Nous ne pouvons connaître l'Être des autres choses que par la conscience que nous avons de l'Être. Si donc on

veut que l'Etre de Dieu soit en dehors de notre Pensée, par quel moyen la connaissance de cet Etre pourra-t-elle nous être donnée ? Dans les corps ce qui nous parvient ce sont les déterminations sensibles, mais non pas l'Etre. L'Etre des corps n'a rien d'extérieur au mien, et s'il l'était il ne pourrait nullement se réfléchir en moi. Je ne puis apercevoir l'Etre qu'en moi.

Par cons. si nous pouvons connaître Dieu c'est qu'il est en nous.

§ 2 - Nous ne pouvons concevoir les rapports de ce Dieu avec le moi

De plus si Dieu est substantiellement distinct de mon Moi, comment peut-il coexister avec Moi et surtout en être l'auteur.

1° Coexistence de deux Esprits impossible à concevoir

1. Comment peut-on concevoir qu'il existe deux esprits ? Ce serait rendre à la théodicée un mauvais service que de dépouiller Dieu de tout ce qui fait notre moi, d'en faire une substance une. On ne veut pas à ce prix assurer sa distinction substantielle d'avec le Moi humain. Au fond de nous-même il y a la Liberté et la Conscience pure. Si d'autre part Dieu est constitué par acte de conscience et de Liberté, pourrait-on le distinguer du moi. Deux indiscernables ne font qu'un. Là où il n'y a qu'une seule opération il n'y a qu'un Etre.

2° Création de l'être inintelligible et inutile

2. Que pourrait-on entendre par la création du moi

(V. le commencement de l'Éthique de Spinoza, les 6 ou 8 1ers théorèmes où Spinoza démontre qu'il ne peut exister 2 substances)

humain par le moi divin? Je comprends bien la fabrication d'objets matériels, la génération. Il n'y a pas là production de l'être, mais détermination de phénomènes. L'action de faire l'Être paraît n'avoir pas de sens. Que pourrait-ce être que faire l'Être hors de soi? Il n'y a là qu'une stérile répétition de la même chose.

Dieu est donc, cet esprit pur, ce moi absolu, qui fait le fond de notre âme. La distinction de Dieu et de nous-même, c'est la distinction de l'acte pur et de nos déterminations particulières. Le rapport de causation consiste à ce que le moi absolu donne l'Être aux phénomènes en les soutenant. L'esprit et la Liberté est la cause des phénomènes

= § 3. Nous ne pouvons établir de rapports entre le moi et ce Dieu (morale religieuse) Il nous est impossible d'aimer ce qui n'a rien de commun avec nous.

En 3e lieu, si Dieu est substantiellement distinct du Moi, comment pouvons-nous l'aimer avoir des devoirs envers lui? Il est vrai que nous redoublons notre existence en nous enrichissant des sentiments d'autrui distincts des nôtres. Néanmoins autrui n'est pas distinct de nous quant à l'Être. En quoi donc l'amour de Dieu distinct de nous substantiellement peut-il ajouter qqch. à notre être? En aimant nous cherchons la plénitude de l'Être. et pour cela nous voulons nous prendre à des déterminations nouvelles.

Voilà ce qu'on peut dire pour réfuter le Théisme.

II Dieu réside-t-il dans le moi? (Réfut. du Panthéisme)

II. On peut également réfuter le Panthéisme.

= § 1. Le rapport de Dieu résidant dans le moi avec le moi est celui d'une abstraction avec une Réalité

En effet : 1° nous n'avons conscience d'aucun acte sans point d'appui matériel : donc la coexistence de Dieu et l'âme est l'absorption de l'un dans l'autre

D'après le Panthéisme entre Dieu et moi il y a le Rapport de l'Esprit en général à l'Esprit déterminé ; de ma conscience à ses objets.

Y a-t-il là 2 êtres comme le demande le sens commun ? Sans doute je peux bien détacher ma Liberté de ses déterminations, mais par abstraction seulement. Nous n'avons conscience d'aucun acte qui n'ait que lui-même pour terme. Il nous faut toujours un point d'appui matériel. Ôtez la matière, il ne reste que l'idée abstraite d'une connaissance ou d'un acte en général, qu'une forme vide. Il semble donc que la Pensée pure soit une face de nos actes déterminés mais ne soit soit rien séparé de ces actes.

2° On ne peut pas dire que la conscience et la Liberté existent en nous avant tout acte déterminé donc point de création

Dira-t-on que la conscience et la Liberté sont en nous avant les actes particuliers ? Il semble que non. Car alors il y aurait des moments dans notre vie où nous aurions conscience de vouloir sans rien vouloir de déterminé.

On ne peut donc pas dire que la Pensée est la cause de nos actes déterminés. Car elle ne leur est pas antérieure car elle n'est rien sans eux.

Donc point de Dieu distinct de l'âme ; une seule et même chose qui est Dieu ou notre âme selon le point de vue où nous nous plaçons : un Dieu abstrait, idéal,

dont notre âme est la réalité concrète. Pour parler net : l'athéisme pur et simple puisque Dieu n'est qu'une abstraction.

Donc on n'a pas entre Dieu et l'âme le rapport que demande le sens commun. Il ne reste même au fond que deux illusions. Dieu est une illusion puisqu'il n'est rien sans le monde ; le monde est une illusion puisqu'il n'est rien sans Dieu

= §2. Un pareil Dieu ne peut être connu en soi Car on prend pour point de départ que le Penser n'est rien en dehors des Pensées.

Ainsi le Penser n'est rien en dehors des pensées, l'esprit en dehors de sa réalisation sensible. Il est donc absurde de vouloir démontrer l'Existence de l'Être à l'état pur. Nous en avons bien une idée, mais aucun être ne répond à cette idée. Ce qui y correspond c'est l'ensemble des choses. Dieu n'est qu'une idée dont le monde est la réalité

= §3. Point d'amour de Dieu distinct de l'amour de la nature, point de devoirs envers Dieu Ce Dieu se confond avec la Nature.

Enfin quels peuvent être nos devoirs envers Dieu ? Puisque Dieu se confond avec la nature, son amour se confond avec celui de la Nature. Nous aimons Dieu dans la science, dans l'Art, dans le Vin et la Viande, puisque toutes ces choses sont Dieu lui-même, puisque sans elles il ne serait rien. Ainsi sanctification de ces jouissances et toutes conséquences monstrueuses.

Concl. Absurdité du Panthéisme comme du Théisme.

Donc le Panthéisme n'est pas moins absurde que le Théisme. Dieu ne peut être ni hors de nous ni en nous.

III Solution.
L'acte moral est à la fois en nous et au dessus de nous.

Voici peut-être comment on peut sortir de cette difficulté. Il semble qu'il y ait un acte qui étant en nous, est néanmoins au dessus de nous.

1. Nous avons conscience de sa possibilité et de son caractère obligatoire.

1 Nous avons constaté en nous le Devoir lequel doit consister dans un acte par lequel l'Esprit se prend lui-même pour objet de son activité. Assurément cet acte là est en nous. Nous avons conscience de la possibilité de cet acte et de l'obligation où n/sommes de l'accomplir.

2 Nous ne pouvons le réaliser dans sa perfection et jouir de la félicité qui est attachée à son accomplissement

2 Néanmoins cet acte est hors de nous. Car le comment de cet acte nous échappe. De plus cet acte le plus parfait de tous, qui par conseq. doit contenir la félicité absolue, nous est sensible. Toute la sensibilité s'anéantit devant lui. Nous concevons donc bien qu'est cet acte par lequel l'Esprit se possède lui-même. Seulement cette possession de l'Esprit est pour nous un mystère. Nous pouvons tout sacrifier à cet acte. et cependant nous n'avons pas conscience de la félicité que donne cet acte, de la perfection qu'il contient. Bien plus, cet acte nous paraît impossible. Nous sommes obligés de nous prendre à nos semblables pour l'accomplir

L'acte moral est Dieu lui-même

Dieu ne serait-il pas cet acte lui-même, s'accomplissant avec conscience et trouvant dans son accomplissement la parfaite félicité. L'âme humaine voit qu'elle est

faite pour accomplir cet acte, bien qu'elle ne puisse l'accomplir en cette vie, si ce n'est d'une manière négative, par le sacrifice de tous les autres. Cet acte a donc une réalité très haute.

— §1. Connaissance de Dieu: C'est un acte de foi moral

Voilà donc qqch. qui est en n/ et qui n/ dépasse. La connaissance de Dieu se réduira par là à l'Acte de foi moral. Ce n'est pas un acte de foi sans fondement ni raison. C'est au contraire le plus fondé de tous puisqu'il repose sur la notion du Bien, que nous savons être supérieur à tout. D'autre part c'est (?) un acte de foi; car c'est un acte souverainement parfait, ne n/ procurant aucun plaisir. N/ ne comprenons même pas sa possibilité. Et néanmoins la loi morale n/ prescrit de lui tout sacrifier. N/ croyons sur la foi du Devoir.

Il y a là qqch. qui est à la fois Raison et Foi et cela est intimis intimo nostro (St Augustin)

— §2 Rapports entre Dieu et nous

Nous sommes les manifestations finies de l'Être en soi, réalité absolue

(Dieu est ce qui ne développe pas la nature est ce qui se développe. Il n'y a pas là deux êtres. N/ sommes un rayonnement de Dieu. N/ subsistons, "per continuas divinitatis fulgurationes", dit Leibniz. N/ ne subsistons pas à nous tous seuls. Le comment échappe absolument. Dieu se suffit à lui-même. N/ avons besoin de nous développer pour être. Création et conservation sont tout un)

Les Rapports entre Dieu et n/ s'expliquent. Rapport de l'Être à la manifestation de l'Être, mais de telle sorte que la Liberté absolue soit plus elle que tout le reste, existe en elle-même et soit en même temps le fond de notre activité et de notre connaissance. Il y a un abîme infranchissable entre l'acte pur et les actions déterminées qui sont en n/

sont possibles. C'est donc le fond de nous-même et pourtant cela demeure distinct de nous-mêmes. C'est comme un foyer et ses rayons lesquels deviennent apparents en frappant le corps et se réfléchissent partiellement.

= §3 Rapports entre nous et Dieu
devoirs qui tout en s'adressant à nous-même nous font renoncer à tout bien sensible.

De plus nous avons des devoirs envers Dieu, qui sont bien en un sens des devoirs envers nous-mêmes, mais qui nous font renoncer à tout le sensible, qui nous font sortir de nous-même. Il y a là un véritable culte de qqch. de supérieur.

- Conclusion. Dieu est le fond de l'âme sans lui être identique

Donc le rapport de notre âme à Dieu n'est pas un rapport d'identité. Dieu est notre fond, fond où nous ne rentrons pas en cette vie, mais où nous rentrerons dans l'autre.

Rem: Le théisme et le Panthéisme sont absurdes parce qu'ils sont exclusifs. Il est absurde de dire que Dieu est <u>uniquement</u> hors de nous ou uniquement en nous. L'un et l'autre système (comme tous les systèmes) est vrai dans ce qu'il affirme (Dieu est en nous - Dieu est hors de nous). La solution n'est autre chose que l'adoption et la conciliation de ce qu'il y a de <u>positif</u> dans l'un et l'autre système.

E. B.

<u>Rem</u>: En réalité on ne prouve pas 1° que Dieu n'est pas hors de nous, 2° que Dieu n'est pas en nous. On prouve: 1° que pour que nous puissions connaître, concevoir ses rapports avec le monde, avoir des devoirs envers lui, il faut <u>qu'il soit en nous</u>. 2° que pour qu'il soit une réalité etc. il faut <u>qu'il soit hors de nous</u>. On établit la nécessité de ces deux conditions et non pas leur absurdité. La conclusion est donc parfaitement d'accord avec les prémisses. Elle nous donne ce qui remplit les 2 conditions demandées.

E. B.

XXXII Destinée de l'Homme.

De l'Immortalité de l'âme

– Qu'il ne s'agit pas de la substance (qui ne peut être connue et dont l'Immortalité ne nous importe pas) mais du *Moi*

C'est la première question en importance et c'est pour la résoudre qu'est fait tout le reste.

Deux façons de poser la question : Parle-t-on de l'immortalité d'une substance ou des opérations dont l'ensemble constitue le moi ?

Nous écartons la considération de la substance, laquelle ne peut être connue, est étrangère ~~au~~ notre moi et dont en second lieu l'immortalité ~~ne~~ nous importe peu. Ce qu'il nous faut c'est l'Immortalité du moi.

La vie intérieure dont nous avons conscience, est-elle destinée à durer après la dissolution de notre corps ? Cette vie nous la connaissons et sa durée nous importe.

– 3 manières de concevoir l'Immortalité du moi
1° de l'Ensemble de ses opérations
2° de quelques-unes
3° d'une seule.

On peut faire là-dessus 3 suppositions : Ou l'ensemble des opérations de notre âme, ou quelques-unes, ou une seule est destinée à durer

I. – L'immortalité est-elle assurée à l'ensemble des opérations de notre vie Intérieure ?
– Argum. 1. Possibilité. Les opérations de l'âme sont simples et sans rapport intelligibles avec celles du corps.
2 Necessité – Nous avons un besoin instinctif de durer.

Conserverons-nous notre existence intérieure complète ? Rien ne paraît s'y opposer car le moi et ses opérations sont simples. Il semble qu'il n'y ait pas de rapport intelligible entre notre âme et notre corps. Pourquoi donc notre âme ne subsisterait-elle pas dans la vie future avec toutes les opérations qu'elle accomplit maintenant ? On ne voit rien là d'impossible

De plus nous avons le besoin instinctif de durer. N/ne pouvons admettre que cet instinct ne corresponde à rien. N/ portons cet instinct dans toutes nos oeuvres. N/ cherchons à assurer la perpétuité de notre famille, de notre fortune, de nos affections. N/ n/ élançons en avant de toutes les forces de notre être physique et moral.

La durée de notre vie intérieure n/ paraît donc, non seulement *possible*, mais *nécessaire*.

Réfut. 1° L'argument est vrai de tous les êtres vivants : il prouve trop.

Que valent ces arguments ? Si le caractère de tomber sous la conscience vaut pour nous, il vaudra pour tous les êtres vivants. Car peut-être ont-ils tous leur point de vue interne. L'argument prouvera donc trop.

Comme la plupart des opérations de notre âme ont besoin d'un corps, il faut admettre la transmigration des âmes, ce qui détruit la personnalité

Ensuite, même si on distingue radicalement l'âme du corps, on ne peut disconvenir que la plupart des opérations de l'âme soit en harmonie avec le corps et perdent leur sens si on les sépare du corps. La Sensation, la Perception, le Mouvement volontaire n'ont pas de sens sans le corps. Ajoutons que le corps est la matière nécessaire de tous nos actes même les plus élevés.

Faut-il supposer que l'âme change de corps ? on est obligé de convenir qu'il y a un rapport intime entre les mouvements d'un corps donné et les sensations d'une âme donnée. Il faut donc que l'âme retrouve un corps exactement conformé comme le précédent pour que la personnalité subsiste. C'est là une hypothèse impossible.

La conscience est donc impossible dans ce voyage des âmes de corps en corps. outre que cette distinction substantielle de l'âme et du corps est chimérique.

On dit : Rien ne doit périr en ce monde. Non sans doute. Mais la quantité de sensations que je dois à mon corps se répartira dans d'autres êtres, plantes, animaux sans que rien soit perdu. Il y aura destruction de la collection actuelle et formation de collections nouvelles c.a.d en un mot pas de personnalité

2. Le second argument est vrai de toutes choses : il prouve trop. De plus le besoin de changement n'est pas moins impérieux que le besoin de durée

Le second argument s'il vaut pour nous, vaut pour tout. Le serpent répugne autant que nous à périr. Et puis que vaut ce besoin de durer ? Il est naturel que ~~[illegible]~~ Dieu faisant un corps vivant lui donne une tendance à persévérer dans son état. Cette tendance n'est pas un droit. La vie de la Nature se compose de ces deux choses : tendance à persévérer dans ~~son~~ un état, et nécessité de changer. Le jeune homme veut rester jeune. et néanmoins vieillit. Le vieillard tend à vivre et néanmoins meurt. De plus la nature nous rendrait un mauvais service si elle satisfaisait un tendance à durer. La durée perpétuelle du même état ne serait insupportable. Combien de pensées avons nous chaque jour qui nous paraissent sur le moment très importantes et que nous abandonnons le lendemain. Éterniser la plus belle position possible dans ce monde, Raphaël et

la Fornarina sur le lac du Bourget, elle deviendra un supplice. Même les affections les plus légitimes sont soumises à une transformation continuelle. De même pour les ambitions. La jeunesse a son heure, la gloire, les affections ont leur heure, quand vous avez eu tout cela.

Cur non ut plenus vitæ conviva recedis?

Ce qui mérite de durer l'amitié, l'amour, dure par le souvenir, par le renouvellement des êtres. Les travaux de l'Intelligence peuvent durer bien des générations: Les oeuvres des conquérants durent également. Voilà le genre d'immortalité auquel nous pouvons prétendre, tout autre nous serait inappréciable.

II L'immortalité est-elle assurée à une partie de nos opérations

Penserons-nous qu'une <u>partie de nos opérations</u> seulement demeure après la mort?

Il semble que nous puissions reprendre avec avantage les arguments déjà employés.

-Argu. 1. Possibilité. La contemplation du Vrai et du Beau est dès cette vie en dehors du Temps.

Et d'abord les opérations supérieures au temps; connaissance des vérités éternelles (V. Platon. Bossuet: de la Connaissance de Dieu et de soi-même) et contemplation de la Beauté, paraissent capables et dignes de durer, ~~dit Bossuet~~. L'éternité de la Vérité, dit Bossuet, entraîne l'Immortalité de l'âme qui la contemple. Spinoza déclare que nous avons conscience d'être éternels. L'âme dès maintenant n'est pas dans le temps quand elle contemple les vérités nécessaires ou la Beauté

2 Nécessité. Le désir de durer tout entier tient à la conscience d'avoir un fond durable — Désir du bonheur au sein de la vie intellectuelle

Ensuite nous voudrions faire tout durer en nous parce que nous avons conscience d'avoir un fond digne et capable de durer. Nous n'aspirions pas seulement à durer, mais à passer d'un état de changement où on ne peut jamais être heureux à un état immobile où nous vivrons d'une vie purement intellectuelle.

– Refut:

1 Le Vrai et le Beau résident dans la matière et ne sont rien sans elle.

Ces arguments sont réfutable

La connaissance du vrai et du Beau peut-elle se passer de tout point d'appui matériel? Le Vrai et le Beau même ont-ils un sens en dehors de la matière. Comme la perception du vrai diffère profondément de la sensation, nous sommes portés à croire qu'elle pourrait subsister dans une âme isolée. Mais le monde du mathématicien ou le monde de l'homme ordinaire est toujours le même monde, résolu dans ses éléments intelligibles au lieu d'être purement sensible. La statue où l'artiste contemple la beauté est la même que regarde avec indifférence un ignorant. Connaître la vérité, c'est connaître les lois du monde matériel. Ce n'est donc pas la peine d'imaginer une vie hors du monde pour continuer une opération qui ne peut se faire que dans le monde. De même pour la Beauté, ôtez la matière, les formes, les sons, et il ne reste rien. La Vérité et le Beau résident donc dans le monde matériel,

seulement dans le monde materiel aperçu par l'Esprit indépendant fermé. Et ainsi s'il faut un appareil organique pour saisir le Vrai et le Beau, que serait la Science et l'Art dans l'autre vie?

2. Le plaisir scientifique et esthétique sont de ce monde. La perpétuité de ce plaisir ne pourrait rassasier notre activité

Et le bonheur le trouverons-nous dans l'autre monde? Nous n'y trouverons pas une autre Science, un autre art qui puisse nous rendre plus heureux. Le progrès à faire dans la science est possible dans cette vie. Il semble qu'il n'y ait pas de progrès possible dans l'art. Verrons-nous dans l'autre monde des peintures plus belles que celles de Raphaël, entendrons-nous une plus belle musique que celle de Mozart? Quand l'artiste a rendu complètement ce qu'il sentait, et cela arrive, que reste-t-il à demander?

Ainsi le plaisir esthétique et scientifique sont de ce monde.

Reste la perpétuité, qui est impossible dans cette vie, mais serait-elle un avantage? Ni la science, ni l'art n'atteignent le fond de l'Être. La Science n'atteint que le phén., l'Art que le rapport du phénomène à l'Esprit. Par conséq. ces choses-là peuvent-elle rassasier éternellement notre activité? C'est douteux. Prolongées, elles lasseraient l'Esprit. C'est une espèce de fleur de la vie présente, que nous aimons à respirer de temps à temps. Par conséq.

A tout le progrès qu'on peut imaginer dans la vie scientifique et artistique est réalisé en ce monde. L'humanité n'a pas le temps de sentir l'inanité des jouissances de cette vie parce qu'elle ne les goûte qu'à des intervalles.

III L'Immortalité est-elle assurée à une opération de la Vie Intérieure?

Il ne reste qu'une supposition : c'est qu'une seule opération de notre vie intérieure puisse et doive durer : l'acte moral, que nous accomplissons dans cette vie sans aucune félicité résultant directement de cet acte. Nous n'avons pas en ce monde le sentiment de la plénitude du Bonheur dans l'acte qui a pourtant la plénitude de la Perfection.

Preuves 1° Possibilité. L'acte moral en lui-même, est indépendant de la matière.

Cet acte est propre à durer : car, bien qu'accompli à l'aide d'un symbole matériel, il a un terme spirituel. En lui-même, il est indépendant de la matière.

2° Nécessité : C'est vers lui que tend notre besoin de durer. Lui seul peut nous faire durer sans changer

Vers cette opération seule tend en réalité notre besoin de durée. Si nous désirons la durée de nos opérations sensitives et intellectuelles, c'est parce que dans ces opérations nous saisissons sous un voile le fond de notre conscience. C'est par leur rapport avec l'Activité absolue que la Science et l'Art nous paraissent dignes de durer. En accomplissant l'acte moral, nous pouvons durer sans changer ou plutôt nous ne durerions même pas, cet acte ne s'accomplissant pas dans le Temps.

- Conclusion : C'est dans l'Acte Moral que nous trouverons une éternelle félicité.

Non seulement nous pouvons, mais nous devons croire à l'immortalité de l'Acte Moral. Le caractère d'Obligation dont il est revêtu le prouve. Puisque nous devons l'accomplir, nous l'accomplirons. Puisqu'il doit être la suprême félicité, il nous rendra parfaitement heureux.

Ainsi il faut qu'il y ait une vie éternelle et que nous soyons éternellement heureux.

- Que deviendra notre Personnalité ?

Mais alors nous serons donc identiques à Dieu ? Notre vie et celle de Dieu ne feront plus qu'un ? Que restera-t-il de notre Personnalité ?

Difficulté très grave.

1. Que l'absorption en Dieu, bien entendue, n'implique pas la suppression de la conscience.

D'abord on se trompe peut-être sur le sens de l'absorption de l'âme en Dieu. Si on entend par Dieu la Pensée et la Liberté absolue n'existant qu'à condition de se réaliser dans les phénomènes, s'absorber en Dieu c'est se réduire à n'être qu'une abstraction, c'est s'anéantir. Dans ce système tant que notre âme est nature, elle vit, quand elle devient Dieu, elle tombe dans le néant. Voilà un genre d'absorption en Dieu qui est fort redoutable.

Mais si nous accordons à Dieu une existence propre, distincte de celle de la nature, nous réduire



à accomplir avec lui cet acte parfaitement simple et seul parfaitement Réel, ce n'est pas nous anéantir. Pourquoi ne voudrions nous pas être Dieu? Nous pourrons être nous-même tout en étant Dieu. Nous n'aurons plus conscience de nous distinguer d'autrui, mais cette union même redoublera notre bonheur. L'élément d'individualité propt dite, périrait mais non pas la Conscience.

2° Que notre Personnalité pourra trouver une base dans des symboles transparents

De plus, dans cette Existence supérieure à la nature, pourquoi ne resterait-il pas de nous-mêmes qqch. qui suffise pour donner une base à notre personnalité. Ici bas notre personnalité physique nous voile notre existence spirituelle. Nous n'avons qu'une conscience négative de l'acte le plus parfait. Il faudra qu'avant tout la conscience de l'acte de charité soit pleine et entière.

Mais peut-être l'exercerons-nous sous des symboles, sous des symboles transparents, qu'importe pourvu que sous ces symboles, la conscience de l'identité de notre Esprit avec celui de nos semblables et de Dieu soit claire pour nous (comparaison avec une sphère de cristal). Puisque Dieu a créé un monde, il faut que les âmes qui l'ont traversé en retiennent qqch; mais qu'il n'y ait plus que des symboles ou des figures transparentes, qui permettent à l'Esprit de se saisir directement lui même

---

Fin.

... 6 Potin

